في الثقافة الشعبية العربية

المعتقدات في التقاليد والعادات

الدكتور عاطف عطيّه

في الثقافة الشعبية العربية

المعتقدات في التقاليد والعادات



جرّوس برس ناشرون
Jarrous Press Publishers

الكتاب: في الثقافة الشعبية العربية، المعتقدات في التقاليد والعادات

المؤلف: د. عاطف عطيّه

الموضوع: سوسيولوجيا التراث

القياس: ١٧×٢٤

عدد الصفحات: ٣٨٦

©جرّوس برّس ناشرون

Jarrous Press Publishers

شارع جميل عدرة ، باسل سنتر

ص.ب.:189، طرابلس، لبنان

تلفاكس: 208205 6 961+

jarrous.press@gmail.com

info@jarrouspress.com

www.jarrouspress.com

ISBN: 978-9953-587-96-3

إلى الذين جعلوا من حياتي ربيعاً دائماً، رغم وطأة السنين..

إلى أبنائي

شوقي وعروسه فرنسواز اللذين أضاءا أيامنا بنور بهيّ..

وسام وزينة.. زينة الحياة الدنيا

علّ في هذا الكتاب ما يربطهم بماضينا التليد.

مقدمة

في هذا الكتاب، من مدوّنة الثقافة الشعبية العربية، نعمل على البحث في المعتقدات الشعبية العربية، من حيث تكوّنها استجابة لضرورات الحياة اليومية في منطقة الشرق الأدنى القديم والمغرب العربي. وهي الضرورات التي تتطلب البحث عن أي مصدر يمكن أن يجلب لها الاستمرار في الحياة والهدوء والاستقرار، لتلتفت إلى ما هو أهم من الإيفاء بمتطلبات المعيشة اليومية، إلى ما هو أرقى، يدلل على بدايات تفتّح الانسان على النظر في الوجود، وفي مصدره ومآله، وفي ما يمكن أن يكون عليه الحال في الآتي المجهول، وفي المصير الذي يلقاه الإنسان في ما بعد هذه الحياة المنظورة. وقد كان التفكير المبكر الذي شغل الإنسان منذ بدايات الحضارة نابعاً من هذه المنطقة، وخصوصاً من بلاد ما بين النهرين، ما حدا بالمؤرخين إلى القول إن التاريخ يبدأ من سومر. وكل حضارة إنسانية لها مصدران، أحدهما حضارة بلاد ما بين النهرين.

وعليه، جاء هذا الكتاب ليبين بدايات تكوّن الحضارة الانسانية من خلال المعتقدات التي لخّصت كيفية بدء الكون، وخلق الانسان واستمراريّته من خلال الزواج، والتسليم بالموت بعد قطع الأمل من إمكانية الخلود، والعلاقة مع الخالق والمساعدين، وكيفية استرضائهم للحماية والعيش بسلام.

وإذا كانت المعتقدات قد اهتمت بالمراحل التي على الانسان قطعها بدءاً من الولادة وانتهاء بالموت، فإنها أكملت ذلك بما يمكن أن يهدّئ النفس مما سيأتي في

الحياة الثانية، وما على الحي أن يفعله تجاه نفسه، وتجاه الميت، ليحظى بالحياة الثانية في راحة أبدية، وفي فرح لا يزول؛ ولا بأس أن يذهب معه ما يمكن أن يساعد في راحته من مخلّفات هذه الدنيا.

لم تأت المعتقدات من فراغ، ولا هبطت من فوق. فهي وليدة حياة الجماعة وأحوال المجتمع. لذلك جاءت بما تتطلبه حياة هؤلاء، وبما يمكن أن تقدّمه لخدمة هذه المعتقدات. ولكي تقوم بهذه المهام، لا بد أن تتحوّل إلى أفعال وممارسات تبغي المحافظة على هذه المعتقدات، وعلى ما يمكن أن تؤشّر عليه في النظر إلى القوى المنظورة التي لها السلطة والتأثير على مجرى حياة الجماعة. فكانت المعتقدات هي الإيمان بقدرة هذه القوى على الفعل والتأثير، وبالتالي لا بد من احترامها وتبجيلها، بالولاء الكلّي، والعمل على مرضاتها بكل ما يمكن أن يشكل بالنسبة إليها، الطريق المنجّية من الغضب والقلق والخوف والموت.

لا قيمة لهذه المعتقدات إذا لم تظهر إلى العلن بممارسات وطقوس واحتفالات تبيّن مدى أهمّيتها، ومدى أهمية ما يمكن القيام به من أجل مرضاتها وتقديم كل ما يلزم، حسب المعتقدات نفسها، لتجنّب غضبها ولما يمكن أن يتأتّى من جرائه.

لذلك جاء البحث في المعتقدات متبوعاً بالبحث في الطقوس والاحتفالات المجسّدة لهذه المعتقدات، والمبيّنة لأهميتها في حياة الجماعة. وقد وصلت هذه الطقوس والاحتفالات، لأهمّيتها في نظر المؤمنين بها، إلى التضحية بالبشر من أجل أن يحوزوا على رضاها، باعتبار أن الدم وحده هو ما يلزمها من الغذاء، للحفاظ على ديمومتها.

والبحث في الاحتفالات المرافقة للطقوس اللازمة للتبجيل والتضحية، يُدخلنا في مسألة تكرارها في كل دورة حياتية. وهذا ما يعني، التعوّد على تكرار الاحتفال والطقوس. فتتحول العادة، وبالتكرار، إلى تقليد سنوي يمكن أن يثبت لاستمرار إقامته، إلى درجة ينقطع فيها التواصل بين مبتدئه، وما وصل إليه. فيقام التقليد

دون ضرورة معرفة أصله وفصله، وسبب إقامته. وما يبقى هو الذي يدلّ عليه، ومن يبغي الزيادة، عليه أن يفتش في بطون التاريخ.

الاحتفالات والطقوس أوصلتنا إلى البحث في العادة ومنشئها، وفي التقليد وثباته، وفي العلاقة بين العادة والتقليد، لنصل، من بعد، إلى البحث في المحطات الحياتيّة التي يمر بها الانسان، بدءاً من ولادته وحتى موته، وما يؤثّر على هذه الحياة من أمور الدنيا والدين، وكيفية تعاطي الانسان معها من أجل الاستمرار في الحياة والارتقاء فيها وبها.

وعليه، جاء البحث في تقاليد الزواج والولادة والموت باعتبارها المحطات الأساسية في حياة الانسان. ومن ثم، البحث في ما تعوّد الناس أن يفعلوه في هذه المحطات الأساسية، وفي الأسباب التي دعت إلى الحفاظ على عادات بعينها بحيث صارت ثابتة، بتأثير عوامل وظروف محددة، فتحوّلت بذلك إلى تقاليد. وما بقي باعتباره عادات، نشأ وتغيّر وتحوّل إلى عادات جديدة مقطوعة الصلة بما قبلها، وإن تولّدت منها عادات جديدة مُنشأة من تغير الظروف والأحوال. وبهذا، يظهر لدينا، ومن خلال التحليل، كيف يمكن للعادة أن تتغير، وكيف يمكن للتقليد أن يستمر، لدرجة تقرّبه من المعتقد، ويصيران وكأنهما شيء واحد.

جاءت فصول هذا الكتاب لتظهر ذلك بالتفصيل اللازم، من خلال البحث في الحاجة المجتمعية إلى المعتقدات وتأصيلها. والبحث في العادات والتقاليد. وما علينا إظهاره منها في ما يخص الإنسان من ولادته مروراً بنشاطاته في هذا العالم وزواجه، وموته، وكيفية التعاطي مع ذلك، من خلال ما يختزنه من معتقدات وما يحفظه، ويزيد عليه، من العادات والتقاليد التي يعتبر أنها تقدم إليه الطمأنينة والراحة والاستقرار.

جاء هذا الكتاب ليساهم في رفد المشروع السوسيولوجي الذي يتناول الثقافة الشعبية العربية من خلال البحث في المعتقدات والعادات والتقاليد، بمعطياتها

اللامادية.

لا يسعني إلا القول إن هذا ما ظفرت به. وأرجو أن أكون قد وُفّقت في ما ذهبت إليه.

ثقافتنا العربية تتطلّب منا فعل أكثر من ذلك بكثير. وهذا ما يدفعنا إلى أن نكون عاملين مخلصين في سبيلها، وأوفياء لها.

النخلة، الكورة، ٣٠ أيلول ٢٠١٧

عاطف عطيّه

الفصل الأول

المجتمع في سيرورته المعرفية

إذا كان المجتمع منتجاً لثقافته، وهو كذلك، فهذا يعني أنه بقدر انتاجه لنظرته إلى الحياة والكون، وما وراء الحياة، يكون مجتمعاً مثقفاً. ذلك أن المعرفة الإنسانية انتاج مجتمعي قبل أي شيء آخر. وإذا كانت هذه المعرفة صنع أفراد، فإن صناعة هؤلاء تجلّت وظهرت في جو معرفي عام شكّل الأرضية اللازمة لإنتاج أي معرفة، مادية تقنية تلزم في الحياة اليومية والعملية، أو فكرية تتناول شأناً من شؤون الحياة، فلسفياً كان أو سياسياً أو اقتصادياً أو غير ذلك. ولا يهم، من بعد، إذا جاء هذا الانتاج المعرفي كحصيلة لجهود مجتمعية محلية، أو مقتبسة من مجتمعات قريبة وبعيدة، عن طريق التثاقف، طالما استوطنت وقامت بما عليها، لنقل المجتمع من حال إلى حال.

ما يظهر في المجتع، أي مجتمع، من أفكار في بدايات ملاحظة الوجود المحيط بالإنسان، هي تلك التي تحاول فهم الانسان لذاته، وتميّزه عن غيره مما يجول حوله من مخلوقات، وما يظهر من نبات. ذلك كله حفّزه على التفكير في وجوده، وفي مصدر هذا الوجود ومآله، وما على الانسان فعله ليحظى بالاستمرار في العيش،

وبالهدوء والاستقرار اللازمين[1]. كما أن مسار الحياة وتبدلات حالة الانسان من الولادة إلى الموت، كانت مدار تفكير عميق في الأسباب التي تؤدي إلى الحياة، والأسباب التي تؤدي إلى الموت، والتساؤل عن جدوى الحياة طالما تنتهي بالموت، وغيرها.

مدار التفكير هذا، وتساؤلاته التي شغلت بال الانسان منذ بدايات وجوده، أنتجت أجوبة لا بدّ منها، كان عليها أن تشبع الفضول المعرفي للإنسان. وهذه الأجوبة شكّلت بدايات المعرفة الإنسانية المنتجة إجتماعياً، وعلى قياس القدرة على الاستيعاب، وعلى قدر ما يطمئن إليه الإنسان العارف، وترتاح إليه نفسه. وهي الأجوبة التي تمثل الحقيقة، بالنسبة إليه، إلى أن يأتي ما يناقضها، استجابة لتساؤلات جديدة، انبنت على مدارك جديدة. وفي كل هذه الأجوبة، قديمها وحديثها، ما يبيّن تقلّب الانسان، بتقلّب أجوبته، وتدرّجه في عالم المعرفة والحكمة والتسلط وبسط النفوذ[2].

المجتمع والمعرفة

ولأن المجتمع في سيرورته المعرفية وديناميّته المستمرة محكوم بالتغيّر والتطوّر اللازم والنمو المستمر، فإن الإنسان فيه لا يثبت على حال، ولا يبقى في موقع جامد. فهو على تقدم مطّرد، موقعاً وعمراً ونفوذاً وحكمة، إلى أن يصل إلى الذروة ومن ثم يبدأ بالتقهقر، على أي موجة كانت، قدرة ونفوذاً وهيبة وسلطة ومقدرة عقلية. ذلك كلّه، يترافق مع التقدم في العمر الذي عليه أن يخلي المكان إلى من يلحق،

1 . حول فكرة وجود القوة الإلهية الخارقة وتلازمها مع الانسان منذ وجوده، وكنتيجة لإحساسه بما يرى ويدور حوله، أنظر:

يوسف الحوراني، البنية الذهنية الحضارية في الشرق الآسيوي القديم، دار النهار للنشر، 1978، بيروت، ص151- 152. وللبراهين على هذه الفكرة من أساطير بلاد ما بين النهرين وأرض كنعان، أنظر الفصل بكامله، ص ص152- 178.

2 . حول دينامية المعرفة الانسانية وتراكمها وتغيرها عبر الزمان، أنظر:

فردريك معتوق، المعرفة، المجتمع والتاريخ، جروس برس، 1992، طرابلس، ص39.

في تسلسل زمني دائم ومستمر. يستوي في ذلك راعي الأسرة والمتحكم بالسلطة، ومجدّد مقادير النفوذ وسطوته، ومن ثم المتخلي عنهما طوعاً أو قسراً. ومن ثم التساوي بالموت والخضوع له، دون القدرة على الاعتراض أو التأجيل؛ كما بذهاب الميت لشأنه وحيداً مهما كانت منزلته في هذه الدنيا.

هذه الدورة المتكاملة من الولادة إلى الموت، لم تبق وحدها مدار تفكير الانسان، وإشغال باله؛ وهي الدورة التي، لتكرارها، استوعب منها الكثير، وحاول بتأمله واعتقاده أن يحمي نفسه مما يمكن أن يضره منها، ومما يمكن أن يفيده. لقد انتقل من دورة الحياة هذه إلى ما يتجاوزها. فبدأ يتصوّر ما يمكن أن يكون بعد الموت، ورافق تصوّره هذا، ما يمكن أن يبعث الراحة الأبدية، أو العودة إلى الحياة؛ وما يمكن أن يجلب العذاب الأبدي. وربط ذلك كله بما يمكن فعله في هذه الدنيا من أمور الخير والشر.

على هذا النحو أرتبطت في مخيّلة الإنسان؛ وهي المخيلة المنتَجة في حقلها الاجتماعي، محطات أساسية في حياة الناس، من الولادة وتعهّدها بالتربية والعناية والتنشئة المخصوصة بكل متحد اجتماعي، أو بيئة اجتماعية، مروراً بتقاليد معهودة لا بدّ من مراعاتها بالإيمان اللازم والقناعة الراسخة، وعادات مترافقة مع طقوس متغيرة تحفظ لكل محطة من محطات الحياة حقوقها الاعتقادية واحتفالاتها المعلنة بالبهجة اللازمة، أو الحزن العميق، بدءاً بولادة المولود الجديد والاحتفالات المرحّبة به، واختلافها بين ذكر وأنثى؛ مروراً بتقليد التسمية، وإلادخال في معتقد الجماعة وديانتهم بالطقوس اللازمة قبل ظهور الأديان السماوية، وبالختان والعماد بعدها، وصولاً إلى احتفالات الزواج ودلالاته الاجتماعية التي عليها أن تظهر في سلوك طقسي ساطع الإعلان، وصارم في تنفيذ بنوده، ومغلّف بمظاهر الفرح والبهجة؛ وانتهاء باحتفالات الموت، وإبراز الحزن مع كل الطقوس اللازمة، ليكون الميت متمماً لواجباته الدينية على أمل الخلود في الحياة الأبدية.

ذلك كلّه، كان مدار اهتمام الانسان وفحوى مراميه من العلاقة التي تربطه بالوجود، وبخالقي هذا الوجود من القوى التي ما كان عليه إلا تحديدها، وتنظيم العلاقات معها، بما يحفظ وجوده ويحمي هذا الوجود، وبما يجنّبه غضبها بتقديم كل ما يلزم من الأضحيات والقرابين. ولأهمية مرضاة الآلهة في الاحتفالات التعبدية والطقوس المرافقة لها في البنية المعرفية للإنسان القديم، قدّم طائعاً، الضحية البشرية باعتبارها الفادية لبني جنسها، قبل أن تتحول إلى رمز بتقدم المجتمع ورقيّه مع تطور بنيته المعرفية[3]، وبتحول المعتقدات من بساطتها المعهودة إلى تركيب ديني أكثر تعقيداً، وأكثر تطلّباً. وقد أوصل هذا التحول، على صعيد تقديم الأضحية، إلى بناء المسيحية على فكرة فداء بني البشر وخلاصهم بالتجسيد الإلهي، ومن ثم بالموت والانبعاث؛ وإلى أهم احتفال في الديانة الاسلامية التي تقوم على فكرة التضحية باستبدال الضحية الانسانية بما يرمز إليها، من خلال التضحية بالحيوان.

أما على صعيد المعارف، فقد أوصل هذا التحول المجتمعات الانسانية، في عصورها الوسطى والحديثة، إلى معتقدات دينية سماوية ساطعة الدلالة، بمبادئها الواضحة والمحدّدة في رسم العلاقة بين المؤمنين والخالق، وبتفاصيل تتناول كيفية بناء العلاقة بين الانسان والانسان، إن كان على الصعيد الأخلاقي أو المجتمعي. ولامست مسألة التعاطي في شؤون السياسة بين الحاكم والمحكوم، لدرجة صار من الصعب الفصل بين شؤون الدين والسياسة في الممارسة العملية. وأعطت التفصيل اللازم في كل ما يحصل في الحياة الثانية بدءاً من لحظة الموت، وتأثير الحياة الدنيا في تقرير مصير المؤمن في الآخرة. هذا بالإضافة إلى المعارف المتعلقة بشؤون المسلك والأخلاق.

---

3 . يعتبر فردريك معتوق أن المعرفة الانسانية متشكلة من جملة عناصر متداخلة ومنسجمة فيما بينها لتشكل ما يسمى بالبنية المعرفية التي تتحرك في الفلك الذهني الخاص بالانسان، وبالتنسيق والتكامل مع الواقع المعيش الذي يشكل البنية الاجتماعية أو العلاقات الاجتماعية. أنظر في هذا الخصوص:

المرجع نفسه، ص40.

هنا، تظهر العلاقة التي لا تزال مستمرة بين المخلوقات والخالق، وإن تغيّرت عناصر هذه العلاقة وتطوّرت من معارف بدئيّة إلى علوم لاهوتية متقدمة، تشمل كل الأديان، سماوية كانت أو وضعية؛ وهي العلاقة نفسها التي أنتجت معارف ومعتقدات لا تزال تعمل على بلورة نوعية الارتباط بين الانسان والخالق، وبين الدنيا والدين. وستبقى في هذا المجال مهما تطاول الزمن، ومهما بعدت المسافة بين جذور التفكير الانساني في الوجود، وما وراءه، وبين ما وصلت إليه في الأيام الحاضرة.

المعرفة والمعتقد

إذا كانت الأسطورة المنتج الانساني المتكامل والمتماسك في تفسير ظواهر الكون ونشاطه الذي لا يهدأ على قرار، بتدبير حكيم من كبير الآلهة وما دون؛ وهذا ما وصل إلينا عن طريق التدوين المؤذن بانبثاق الحضارة الانسانية، ومن ثم انتشارها في بلاد المشرق والعالم، فإن ثمة منتجاً إنسانياً أقل دلالة وأكثر انتشاراً بين الناس، وإن لم يحظ بالتدوين، كما الأسطورة. وهو المنتج الذي عمل على تفسير الكون ونشاطاته بما يتناسب مع نمط التفكير، ومع محدودية النظر إلى المخلوقات والأشياء ببساطتها المعهودة ودلالاتها المحسوسة التي لا تخرج عن محيط المعرفة الانسانية المحدودة. وهي المعرفة التي ليس لها إلا البناء على طموح العيش في السلام اللازم للاستقرار، وفي الاستمرار الذي لا يمكن أن يتأمّن إلا بما يكفل بقاء الحياة بالمأكل والمشرب، والعيش في الحد الأدنى من متطلبات الانسان في حياته اليومية، وفي ممارساته العملية.

وإذا كان في الأسطورة خلاصة تفكير فلسفي في الوجود، وفي مسائل السلطة والحكم والخلود، وفي العلاقات بين الآلهة في ما يخصهم، وفي علاقاتهم المتأتية من عالم الوجود، ومن خلال المسؤوليات المترتبة عليهم في التعاطي مع هذا العالم، فإن المعارف الشعبية حصيلة التفكير الفطري والساذج في هذا الوجود، وفي علاقته بالانسان. وإذا كان هذا التفكير يمثل الأفق المحدود للفئات الشعبية، فهو بذلك

يقصّر عن التطلع إلى ما وراء الحياة، وإلى مسائل الخلود ومقتضياته، لمساس الحاجة إلى تأمين ما يمكن أن تفرضه الحياة نفسها من صنوف الجهد والعمل والمعاناة، للايفاء بما تتطلبه من حاجات، وبما تفرضه لتأمين الاستمرار والاستقرار.

إلا أن الجهود الداعمة للإيفاء بمتطلبات هذا الاستقرار والاستمرار لا تكتفي بالضروري من العيش لتأمين ذلك، فحسب؛ بل تعمل، في الوقت نفسه، على تهدئة الهواجس والمخاوف المتأتية من مواجهة أعباء الحياة[4]. فلا بد، في سبيل ذلك، من التفكير في مواجهة اعتلال الجسم وهوانه، ومن التفكير في التغلب على الفشل في الحصول على ما يكفل الاستمرار، والإبقاء على قيد الحياة والتغلب على الجوع، ومحاولة معرفة كيفية مواجهة الموت والحماية منه، وفي كيفية إضفاء القوة على الضعف المتأصل في الانسان، تجاه ما يحيط به من مخاطر. وهي المخاطر المتأتية مما يحصل من ظواهر طبيعية، ليست له القدرة على تفسير أسباب ظهورها، ولا كيفية اختفائها، أو كيفية درء مخاطرها. وكذا الحال في مواجهته للحيوانات الأقوى منه التي تشكل خطورة على حياته، وعلى ما يمتلك من الحيوانات الأضعف. وكذلك في كيفية العمل على ردّ اعتداءات من هم أقوى منه من الناس المحيطين به ودرء مخاطرهم.

تضافرت هذه الهواجس والهموم مجتمعة من أجل دفع الانسان في المجتمع إلى تكوين جملة من المعارف ساهمت في عملية استقراره، من خلال إنتاج جملة من

4 . أنظر أهمية الراعي والمزارع في نظر الآلهة وفي حياة الناس من خلال الحيرة التي تعتري إينانا، إلهة الحب والخصب عند السومريين، لعدم قدرتها على اختيار الزوج العتيد، المزارع الذي يفضّله أخوها إله الشمس أنليل، أم الراعي الذي تفضله هي؟ وذلك للتدليل على أهمية العامل الاقتصادي والمعيشي في حياة الشعوب القديمة. أنظر في هذا الخصوص:

ص. كريمر، طقوس الجنس المقدس عند السومريين، ترجمة نهاد خياطة، مختارات، 1987، بيروت، ص129.

التفسيرات والممارسات التي آمن بأنها تحميه من الشرور التي يمكن أن تصيبه، وتقدّم له الطمأنينة اللازمة ليستمر في العيش، وليعمل ما بوسعه من أجل تأمين معيشته ومعيشة من يكونون في عهدته، باعتبار أن الإنسان لا يمكن أن يعيش وحيداً. ومن هذه المعارف ما ترسّخ وثبُت في ذهن الإنسان إلى الدرجة التي حوّلها إلى معتقدات.

ساهم عامل القرابة والعيش ضمن المجموعة التي تشكل الرهط أو العشيرة، أو الأوسع من التجمعات البشرية، في ترسيخ المعارف التي تشكل درع الحماية من غوائل الطبيعة، ومن ضرر الحيوانات، ومما يحصل للانسان في ممارسته للحياة اليومية من مرض أو إعاقة أو عجز عن المواجهة. فنشأت، تبعاً لذلك، عبادة وتبجيل الظواهر الطبيعية، وكل ما يعجز الانسان عن تفسيره، أو الإحاطة بأسبابه وتبعات نشاطه. ونشأت، على الأثر، المعارف الغيبية التي تعطي لكل ظاهرة تفسيراً، على قدر مدارك الانسان. ذلك أن الانسان، بفطرته، لا يستطيع أن يبقى طويلاً في موقع التساؤل. ولا بد أن يبتكر لكل تساؤل جواباً يبطل لديه البقاء في موقع الحيرة والشك، ويملأ الفراغ المعرفي الذي يشغل تفكيره ويدفعه إلى التساؤل. وفي هذه الحال، يبقى مكتفياً بالجواب الذي تحصل عليه مداركه، إلى أن تقدّم له، من خلال التجربة والخطأ، والاستقراء والاستنتاج، جواباً أكثر إقناعاً يستبدل به ما كان لديه من أجوبة. وبنمهجية التأمل في الطبيعة والوجود الانساني فيها، انتقل مما تقدمه ملاحظاته وأحاسيسه من أجوبة عن أسئلة ملحاحة، ظهرت تحت عناوين متدرجة، من الإحساس إلى التعقل. وهي العناوين التي عالجها باحثون سوسيولوجيون كُثر، منهم ابن خلدون الذي ميّز، بالمنجزات الانسانية، بين الطور البدوي الذي يكتفي بالضروري من العيش، والطور الحضري الذي تدفعه منجزاته «الكمالية» إلى طلب

المزيد منها، وذلك منذ أكثر من ستة قرون[5]؛ ومنهم أوغست كونت الذي صنّف في قانون الحالات الثلاث[6]، المراحل المعرفية التي يمر بها المجتمع الانساني، وهي: الحالة اللاهوتية، والحالة الفلسفية الغيبية، والحالة الوضعية التي يسود فيها التفكير العقلي عن طريق التجربة والبرهان لإدراك العلاقات الضرورية بين الأشياء، بعد معرفة خواصها الذاتية. ومنهم أيضاً، ماركس الذي بنى تاريخيّته على الأطوار المادية التي يمر بها المجتمع، وما يلحقها من أنواع التنظيم[7]. وسعادة الذي عمل على إظهار التلازم الضروري بين بنية الإنسان الذهنية وإنتاجه المادي[8].

دائما ما تبقى المعارف والمعتقدات المنبثقة عنها خبيئة الصدور. ولا تظهر إلا في تجليات الاحتفالات التي تتوسلها من أجل إظهارها لترسيخها، ونقلها، باعتباراتها الجماعية، من ناحية؛ ولتثبيتها في وعي أصحابها، بالتكرار اللازم، لتصير ملازمة لهم في وعيهم، ولا وعيهم، من ناحية ثانية. وعلى هذا الأساس تكون الطقوس المطبّقة في الاحتفالات، على وجه معلوم، الوسيلة الأساس لترسيخ المعتقد في نفوس المؤمنين به. كما عليه أن يشكل المضمون الذي ينتقل، بالبهاء اللازم والتبجيل الظاهر، إلى الأجيال اللاحقة. وهي الأجيال التي عليها أن ترث هذه المعتقدات، وطرق المحافظة

5 . أنظر في هذا الخصوص الأطوار التي يمر بها المجتمع الانساني ومميزات كل طور، وعدم اكتفاء المجتمع مما هو فيه وطلبه للمزيد، في:
إبن خلدون، المقدمة، دار الجيل، د. ت. بيروت، ص ص190 - 192 .

6 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:
غي روشيه، مقدمة في علم الاجتماع العام، الجزء الثاني، ترجمة مصطفى دندشلي، مكتبة الفقيه، 2002، بيروت، ص ص37 - 38.

7 . أنظر في هذا الخصوص المراحل المادية للمجتمع البشري، في صيغتها المبسطة، في:
أوغست كورنو، أصول الفكر الماركسي، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الآداب، 1978، بيروت، ص ص119 - 122 .

8 . أنطون سعاده، نشوء الأمم (1938)، مؤسسة سعادة للثقافة، 2014، بيروت، ص ص78 - 88.

عليها وترسيخها، بالاحتفالات ذاتها والطقوس التي عليها أن تتكرر بالأساليب نفسها، وبالحركات إياها، من سنة إلى سنة، ومن جيل إلى جيل بحيث لا تؤثر فيها توالي السنين، إلا بما يزيدها رسوخاً، وإن جاء ما يزيد على غير ما انبنى عليه المعتقد. وفي ذلك سرّ بقائها عصيّة على الإندثار، وراسخة عبر الزمن. ولا يهمّ، في هذا المجال، البحث ما إذا كانت هذه المعتقدات دينية أو غير دينية، إلا بما يأتي به التحليل. ذلك لأن المعتقد بذاته يتجاوز هذه المسألة، إما باعتباره معتقداً يعود أصله إلى ما قبل ظهور الأديان السماوية؛ أو دخل على الدين، بما هو قبل – ديني، فخالف ما يقره الدين أو ما يعتبره شرعياً في الأساس[٩]؛ أو معتقداً دينياً في أصله، فبقي، لذلك، على صفائه الشرعي.

وإذا كانت المعتقدات الشعبية ملازمة لأي إنسان وفي أي مجتمع، فهي زاده الروحي، وأداة استقراره النفسي، وعلّة توازنه الداخلي. ولأن المعتقدات تتمتع بهذه المواصفات على المستوى الفردي، فهي، لذلك، تكتسب قوّتها وأهميتها باعتبارها أساساً لسلوكيات جماعية تتخذ من الجماعة منطلق تبجيلها والمحافظة عليها وترسيخها، كسلوك جماعي، يعطي للجماعة وحدتها النفسية، وقوّتها العصبية، وقدرتها على البقاء والاستمرار. وتعطي للفرد، في الوقت نفسه، القدرة على التكيّف مع الجماعة والاندغام فيها بالطواعية اللازمة، والمرافِقة لعدم القدرة على المخالفة أو المناقضة، إما لعجزه عن امتلاك ما هو مخالف أو مناقض، أو لقصوره عن التفلّت من اعتباراتها. وفي حال المخالفة والمناقضة، يترك نفسه هائماً في فراغ روحي لا يعطي للجماعة حقها في انتمائه وفي اعتقاده.

ولأن المعتقدات مرتبطة بدرجة تقدم المجتمع الانساني، وبمستوى رقيّه الحضاري

9 . محمد الجوهري، المنهج في دراسة المعتقدات والعادات والتقاليد، الثقافة الشعبية، العدد4، شتاء 2009، المنامة، ص38.

ونظرته إلى الحياة، وإلى ما وراء هذه الحياة، فإن طرق التعبير عن هذه المعتقدات، بتعدد موضوعاتها، هي التي تؤشّر على مدى رقيّ هذه المعتقدات، إن كان في نوعيّة الاحتفالات وقدرتها على تلبية توجهات الجماعة وحاجاتها، أو في الوسائل الطقسية المعبّرة عنها عملياً. وفي كل الحالات، تعتبر الاحتفالات والطقوس الوسيلة الاسترجاعية العملية لمعتقد من المعتقدات لا تكفل الجماعة استمرارية بقائه وترسيخه، إلا بإقامتها، بالتبجيل اللازم والمهابة المطلقة.

من هنا، يمكن القول إن التلازم بين المعتقد والطقس ضروري ومطلق. ولا يمكن تصوّر أحدهما دون تصوّر الآخر. وإذا كان المعتقد يكتسب صفته القدسية، وهو كذلك في كل الأحوال، فإن الطقس يكتسب قدسيته، ومهابته أيضاً، من خلال هذا التلازم بين المعتقد والطقس. ولأن هذا التلازم ضروري، فإن المعتقد انتمى ولا يزال ينتمي إلى الديني في صوره المتعدّدة، إن كانت الابتدائية والأرواحية التعددية، أو في صوره التوحيدية التي جاءت مع الأديان السماوية، إن كان في اليهودية أو المسيحية أو الاسلام، أو الأديان الوضعية التي ظهرت في الشرق القديم، وما زالت. ولأن المعتقد ينتمي في أساسه إلى الدين، باعتباره موضوع العلاقة بين الانسان والآلهة المتعددة، بتعدد الظواهر الطبيعية ذات العلاقة المباشرة بالانسان، حسب تخيّله لها أو اعتقاده بها؛ أو بتعدّد العلاقة بين الانسان والإله الواحد حسب اعتقاد الأديان السماوية، فإن المعتقد يبقى هو نفسه: الأداة الروحية المطمئِنة للإنسان والعاملة على استقراره النفسي وتوازنه الروحي اللذين عليهما أن يترسّخا بترسّخ المعتقد نفسه. ذلك أن المعتقد مرتبط باستمرارية الطقوس العاملة على استمراره في نفوس المؤمنين، واستقراره في وعيهم ولاوعيهم، والناقلة لهذا الإيمان، وبهذا العمق، إلى الأجيال التي ولدت، والأجيال التي لم تولد بعد.

وإذا كانت لهذه المعتقدات مميزاتها القدسية المستمدة من الدين، على أي وجه كان، فهي تنسحب أيضاً على المعتقدات الموضوعة إنسانياً، وذات مرجع ناسوتي

وليس إلهياً. فهي تتخذ صفتها القدسية، وتضمن استمرارها، من خلال تكرار الاحتفالات الممجّدة لها، والطقوس التي تحرص الإيديولوجيا المعبّرة عنها على إقامتها، وبالتكرار نفسه، لتأمين بقائها حيّة في نفوس المؤمنين بها، ومبعث توليد الإيمان بدوام القدسية والصلاحية في نفوس الأجيال، ما سلف منها، وما لحق، وما سيأتي..

المعرفة والأسطورة

إذا كان موضوعنا يتناول المعرفة الشعبية في بساطتها وعفويتها، فإن تناولها لا يتعدّى المسائل التي تشغل نفوس العامة من الناس في طريقة تعاطيهم مع أمور الحياة اليومية، ونشاطاتهم العملية التي لا تطمح إلى أكثر من تأمين السلامة، وهدوء الاستمرار في العيش، وطلب الطمأنينة اللازمة، والحماية من الأذيّة.

والمعرفة الشعبية بهذا المعنى، لا تختلف في شيء عن المعرفة العالمة الرسمية إلا في طريقة التوجّه، ومستوى المعالجة، بين أن تكون معالجة عالمة رسمية في شؤون الحياة ومصدرها، ومآلها والغاية منها، وكيفية انبثاقها من الغمر، مروراً بخلق العالم، ومن ثم خلق ما عليه، وصولاً إلى الانسان، ومعالجة الفساد بالطوفان لخلق العالم من جديد؛ وهو العالم الذي عليه أن يكون متطهراً من الفساد والمفسدين. ومن ثم الانتقال من الحياة إلى ما بعدها، بالنظرة إلى الموت، والانبعاث من الموت؛ وهي كلها مواضيع الأساطير، ومبعث اهتمام العلماء من بني البشر وفلاسفتهم الذين أنتجوها من خلال بحوثهم في مسائل الوجود، والحياة والموت، والخير والشر، بالاضافة إلى مسألة الخلود وأسباب اقتصاره على الآلهة فحسب، وضرورة القبول بفناء الإنسان، مهما حاول أن يفعل. إلا أن أهم ما عالجته هذه الأساطير، بالاضافة إلى العلاقة التي تربط الانسان بالآلهة لمساس الحاجة إلى مرضاتهم لجلب خيراتهم أو دفع شرورهم؛ حاجة الآلهة الماسّة للإنسان لممارسة ألوهتهم؛ وإلا.. ينتفي مبرّر وجودهم وسلطتهم.

كان ذلك كله مقابل معارف شعبية لم يكن لها وسع الآفاق نفسها. ولكنها تستجيب لحاجات الناس، وتعمل على استقرار نفوسهم في علاقاتهم مع الآلهة نفسها، وإن كان في طريقة مبسّطة لا تتجاوز المعرفة البسيطة والفهم الساذج لما تفعله الظواهر الطبيعية من تغييرات في المحيط، والطموح في الحفاظ على السلامة واستمرار العيش، بتأمين وسائله بالجهود اللازمة.

أنتجت الأساطير بما تحتويه من أفكار عن خلق العالم والانسان، وعن الوجهة التي اتّبعها الانسان للحفاظ على وجوده، وتحسين ظروف هذا الوجود، برسم العلاقة مع القوى الغيبيّة التي توجّه مساره؛ وهي القوى التي عليه مرضاتها بما يقدّمه من صنوف الطاعة، ومن ضروب التقرب منها عن طريق الاحتفالات التي يقيمها في مناسبات بعينها، غالباً ما تكون في مفاصل أساسية من الزمن الذي يدور دورته المعلومة بملاحظة التكرار، وما يتيحه من محطات التغير في المناخ، أو في التقلب من اخضرار الطبيعة إلى جفاف ويبوسة ومموات، لتعود إلى الاخضرار من جديد. فنسج ما يتناسب مع هذه الظروف المتقلبة من أفكار ترتبط بالانتقال من الحياة إلى الموت، ومن ثم إلى الحياة من جديد. واعتبر أن هذه الدورات المتعاقبة على هذه الصورة المتكررة ما هي إلا إنتاج قوى إلهية غير منظورة إلا من خلال ظواهر طبيعية بعينها، خصبة أو جدباء، رحومة أو ظالمة، موحية بالحياة أو بالموت. وهي في كل الأحوال آلهة يتوجّب تبجيلها وعبادتها لتبقى على هذا الدوران الذي يؤمّن الحياة للمخلوقات، وإن كان بعدها موات، ويدفع إلى استمرار دورانها على هذا الوجه المعلوم.

من هنا، نشأت المعارف المتعلقة بالحياة والموت، وما على الانسان فعله من أجل المحافظة على الحياة واستمرار دورتها، وما عليه فعله ليبقى بمنأى عن صعوبات العيش وعسره، وليحمي نفسه من الشرور المنتظرة مما هو غير منظور، كما مما هو منتظر من شرور الانسان نفسه، المحيط به، والمجاور له، الأقوى منه أو الأضعف،

لا فرق.

في هذا المجال، تختلف الأسطورة عن المعارف الشعبية، وإن كانت الأسطورة أساس المعارف والمعتقدات جميعاً، باعتبارها الدين القديم الذي على الناس أن يسيروا بهديه حتى دون أن يعرفوا كيف، أو لماذا. ذلك أن الأسطورة تبيّن أعمال الآلهة ونشاطاتهم في هذا العالم، وما فوقه، وما هو موجود في الأسفل. وبذلك يأتي عمل الناس على هامش هذا النشاط، وبما يخدم الآلهة، ويعلّي من شأنهم باعتبارهم كذلك. وما على الانسان أن يفعله هو في هذا السبيل، ولا ينبغي أن يتطاول إلى أعلى مما هو قادر على فعله، لأن الانسان في كل الظروف والأحوال لا يستطيع أن يصير إلهاً، إلا في الحالة التي شكّلت الاستثناء في عالم الأساطير. وهي الحالة التي جعلت من الانسان إلهاً لأنه استطاع أن ينقذ الآلهة أنفسهم من الفناء، عندما تهدّد بقاء الانسان نفسه. ذلك أن حكيماً بشرياً قام بعمل فذّ تجاوز مقدرته الانسانية، إن كان في ذكائه أو بُعد نظره. وقد تمثّل هذا العمل في عملية إنقاذ ضخمة للجنس البشري من الفناء، قام بها «الفائق الحكمة» مبيّناً، بالبرهان، أن الآلهة يمكن أن يرتكبوا الأخطاء. فكان هذا البرهان سبباً لقبول الآلهة بإدخاله في مصافهم، فقط لأنهم تأكدوا أن فناء الانسان يعني، في كل الأحوال، تعطّل ألوهتهم، بله فناءهم، إذ على مَن يمارسون سلطتهم كآلهة إذا لم يكن ثمة بشر، وعلاقات ومنازعات وحروب، وهرج ومرج في العالم الأرضي[10]؟

---

10 . للتفصيل حول قرار الآلهة بفناء البشرية تخلصاً من فسادها بناء لإلحاح من الإله أنليل والمعارضة الضعيفة من الإله أنكي الرحوم الذي دفع الفائق الحكمة على القيام بما قام به لإنقاذ الجنس البشري، أنظر:

قاسم الشواف، ديوان الأساطير، الكتاب الرابع، دار الساقي، 2001، بيروت، ص ص267 - 274 . ولتحليل هذا المفصل الأساسي في السرد الأسطوري، أنظر:

عاطف عطيه، الثقافة الشعبية العربية، بنى السرد الحكائي في الأدب الشعبي، جروس برس، 2016، طرابلس، ص ص149 - 152.

وإذا كان الإله الانسان قد حظي بهذه المرتبة الإلهية لأنه استطاع إظهار خطأ مجمع الآلهة في قرارهم الذي كان عليه أن يفني البشرية، فأنقذها بحكمته التي هيّأته ليصير إلهاً، فإن قوة جلكامش وسطوته ومحبته للخير وفعل المعجزات ليظفر بالخلود، ما استطاع الوصول إلى هذا المجد، وإن حظي بالنبتة التي يمكن أن توصله إلى ذلك. فالإله يبقى إلهاً وإن ذاق عذاب الانسان وألمه، والانسان يبقى إنساناً وإن استطاع الاقتراب من مرتبة الألوهة. هذه القناعة أوصلت جلكامش إلى القبول بمصيره، ودفعته إلى الفعل الانساني البنّاء.

عند ذلك جلس جلكامش وبكى

وانسكبت على وجنتيه أدمُعُه

وقال لرفيقه متحسراً:

من أجل من تعبت يداي؟

من أجل مَن أسلتُ دمَ قلبي[11]؟

لقد أيقن جلكامش «أن ظفره بالحياة الأبدية، أو على الأقل، بتجديد شبابه، ليس في متناوله. واقتنع، بما لا يقبل الشك، أن الحجر أبقى من البشر. فقبل بما هو في متناوله، وأمسك بيد رفيقه الربّان ليدلّه على مواقع مدينة «أوروك»، ويشرح له كيف تم بناؤها، ويمتدح متانة أسوارها وحُسن هندستها، ليوحي له، وللقارئ، أن خلود الإنسان هو في حسن تدبيره، وفي عدالة حكمه، وفي الشهرة التي يحصل عليها من خلال مسيرته في حياته العملية»[12].

11 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:
الشواف، ديوان الأساطير، الكتاب الرابع، مذكور سابقاً، ص412.

12 . عطيه، في الثقافة الشعبية العربية، بنى السرد الحكائي، مذكور سابقاً، ص 148.

لم تذهب المعارف المتعلقة بالفناء والخلود التي تشغل حيّزاً هاماً من محتوى الأساطير في المشرق، بل بقيت حيّة في المعتقدات الدينية اللاحقة التي شكّلت لحمة الأديان السماوية وسداها. ظهر ذلك في خلود الانسان- الإله من خلال عملية انبعاث أدونيس من الموت المتزامن مع قدوم الربيع في أسطورة أدونيس وعشتروت؛ وهو الانبعاث الذي يتجلى باخضرار الربيع مقابل الموات الذي خلّفه الخريف والشتاء من بعده. وهو ما يماثل، بالرمز، الانبعاث الناشئ عن قيامة المسيح من الموت بعد مقتله على يد اليهود، كما تجدُّد الحياة بانتهاء سنة وولادة سنة جديدة[13].

أما استحالة تحوّل الإنسان إلى إله، كما جاء في ملحمة جلكامش، فلا تختلف في شيء عن نواة العقيدة الإسلامية التي تقول باستحالة تحوّل الانسان إلى إله. فالإله يبقى إلهاً، والإنسان يبقى إنساناً، ولا إختلاط بينهما، وإن جاء التصوف وكرامات الأولياء في بعض شطحاتهم تلامس هذه القاعدة وتخرقها. وفي الحالتين، ملحمة جلكامش وأسطورة أدونيس، يبقى المعتقد القديم متصلاً بما هو حديث، وتختلط مضامين الأسطورة بما هو ديني، وتستمر المعتقدات القديمة حيّة بما هو جديد. وتنتقل، بذلك، المعارف والمعتقدات الناشئة عنها من حيّزها الأسطوري إلى حيّزها الديني. ويعمل الدين، بدءاً من ذلك، على تنقية معتقداته مما هو قديم، ويقيس المعتقدات القديمة بمقياس ما هو صحيح شرعاً. فإذا صح القياس صحّ المعتقد، وإلا كان عليه أن يلبس لباس الكفر والهرطقة. ولنا عودة إلى هذه المسألة لاحقاً.

أخذت المعارف الشعبية من لغة الأساطير ومضمونها طريقتها في النظر إلى الحياة، وإلى ما وراءها. وما دخل في هذه المعارف وترسّخ، كان ما يهم الانسان والجماعة في حياتهم، وما يمكن أن يؤثّر فيها، وما يمكن أن يفيدهم في حياتهم اليومية، إن كان

---

13 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل حول مغزى أسطورة عشتار، وافتداء بني البشر بالتجسيد الإلهي في المسيحية:

فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دار الكلمة، 1980، بيروت، ص270 - 271.

في رزقهم أو في صحتهم، أو في اتّقاء المرض، أو إبعاد الشر وجلب الخير، أو في فهم ما يدور حولهم، للعمل على الحماية من غضب الطبيعة، أو شرور الناس. في هذا المجال، إتّكأت المعارف الشعبية على حصيلة ما قدمته الأساطير، واستفادت منها في نسج صنوف العلاقات اليومية والعملية فيما بين الناس، من جهة؛ وفيما بينها وبين الآلهة من جهة أخرى.

وكما أن الأساطير أنتجت معارفها، فإن المعارف أيضاً يمكن أن تنتج أساطيرها. ويقول روبرتسون سميث (١٨٤٦-١٨٩٤) في هذا الخصوص، "إن الأسطورة تُستنبط من العادات والشعائر، وليس العكس"[١٤]، بمعنى أنها نتيجة وليست سبباً. وفي الحالتين، فإن الأساطير والمعارف الناشئة عنها، أو المسبّبة لها، لا تظهر قيمتها إلا من خلال الاحتفالات والطقوس المرافقة لها؛ وهي الاحتفالات التي بوساطتها تنتقل الأساطير ومعارفها من جيل إلى جيل، ومن عصر إلى عصر. وفي هذه الطريقة تتأمن استمرارية الأسطورة والمعارف المعبّرة عنها، أو استمرارية المعارف التي تلبّست لبوس الأسطورة لتضمن استمرارها، بالتجسيد الحكائي اللازم، من ناحية؛ ومن ثم بالتجسيد الاحتفالي والطقسي اللازمين، أيضاً، من ناحية ثانية. ذلك أن التجسيد على هذا الوجه، أو ذاك، هو الذي يرسّخ هذه المعارف. ويحوّل ما هو مركزي ومعمّق وموجّه لحياة الانسان من هذ المعارف إلى معتقدات راسخة في النفوس، ويعمّق الإيمان بها، ويكفل استمرارها وانتقالها عبر الأجيال، عن طريق التكرار للحركات

---

14 . ذكر هذا القول محمد عبد المعين خان في كتابه حول الأساطير والمعتقدات الخرافية عند العرب، ويؤكد خان على أنها سبب ونتيجة في آن معاً، من خلال المقارنة بين الآراء المتعارضة في أصل الأسطورة، إن كانت سبباً في نشوء المعتقدات الدينية أو أداة لتفسير شؤون الدين والمعتقدات، أو نتيجة الأفكار المنتجة إنسانياً عن وجود الآلهة والحياة والانسان. أنظر في هذا الخصوص للتفصيل: محمد عبد المعين خان، الخرافات والأساطير عند العرب، الطبعة الثانية، دار الحداثة، 1980، بيروت، ص ص18 - 20. أما الكتاب الذي استقى منه هذا القول فهو:

W. Robert Smith, Religion of the Semites.

نفسها والتعابير ذاتها، إلا بما يمكن أن تفرضه تحولات الحياة الحديثة، والوسائل المستعملة في الاحتفالات والطقوس المرافقة لها. وبهذا المعنى يصير المعتقد صنو الاحتفال به، ومتلازماً مع الطقوس المرافقة له، إذ لا إمكانية للحفاظ على المعتقد، مهما كان شأنه، دون إظهاره إلى العلن إحتفالاً به، وبممارسة الطقوس المخصوصة به بالتدرّج الدقيق والتبجيل اللازم؛ وذلك ليس من أجل ترسيخه في نفوس المؤمنين، فحسب؛ بل بالإضافة إلى ذلك، زيادة التعلق به، بل أيضاً، ولأمر أكثر أهمية؛ من أجل تأمين أمر نقله إلى المؤمنين الجدد وترسيخه في نفوسهم. فيرثه هؤلاء، باعتباره معتقداً واصلاً إليهم من الأسلاف، وعليهم الإيمان به على قدر ما آمن به آباؤهم وأجدادهم وأزْوَد، إذا كان عليه أن يستمر بوساطتهم، وأن ينتقل إلى الأجيال المقبلة. وهذا ما تم التأكيد عليه سابقاً.

ومن المهم في هذا المقام القول إن المعارف الشعبية التي ارتقت إلى مصاف المعتقدات لأهميتها في سيرورة المجتمع المعرفية، ما كان لها أن تثبت وتترسخ، وأن تعصى على التجاهل أو التجاوز لولا الاحتفالات المتكررة بها. ذلك أن التكرار هو الذي يرسّخ هذه المعتقدات ويؤمّن استمراريتها، ومن ثم انتقالها من جيل إلى جيل.

وإذا كان الاحتفال ملازماً للمعتقد وضرورياً له، فإن الطقوس التي تشكّل لحمة الاحتفال وسداه ضرورية أيضاً، وإن كانت متغيرة بعناصرها اللازمة، بتغير الظروف والأحوال[15]، ومنها: "الحاجة الملحّة للاتصال بالمقدس، وحتى للاتحاد معه، لحماية الذات من حالات القلق التي يسبّبها وجود الاستعمار»[16]. ذلك أن ما يواجه السكان المحليين من أنماط سلوك المستعمر وتصرفاته، يُدخلهم في حالات الحيرة وعدم

15 . نور الدين طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، منشورات عويدات، ديوان المطبوعات الجامعية، 1988، بيروت، الجزائر، ص34.

16 . المرجع نفسه، ص57.

التوازن في كيفية العيش في عالم تملؤه التناقضات. لذلك فهم يفتشون عن وسائل لإعادة التوازن إلى ذواتهم، فرادى وجماعات. فتكون الاحتفالات الوسيلة الأساسية للقيام بهذا الدور، وتكون الطقوس الملازمة لها على هذا القدر أو ذاك من التغير، حسب ما يعترضهم. ويعمدون، في ذلك كله، إلى التعمّق في بنى ثقافتهم الرمزية، حتى وإن كانوا على يقين أن ممارسة هذه الطقوس على هذا الشكل، أو ذاك، لا تفيد عملياً في دفع الفقر أو الشفاء من المرض أو رفع الظلم. ولكنهم يشعرون في دواخلهم أن إقامتها تفيد في إعادة الثقة إلى الذات، وتقلّص لديهم اليأس والقلق الناتج عنه[١٧].

هل يعني هذا الكلام أن المعتقدات الناشئة عن المعارف بعامة، والمعارف الشعبية منها على الخصوص، والاحتفالات الملازمة لها، ثابتة؛ والطقوس المتجسدة في الاحتفالات، والمعبّرة عن المعتقدات، متغيرة؟

من السهل الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب. ولكن ضمن البنية الذهنية المجتمعية التي تمثّل المعارف فيها الحقيقة الثابتة، إلى أن يأتي ما يناقضها. ذلك أن لا ثبات للحقيقة إلا في الزمن الذي تسود فيه. وفي الحالة النقيض، تحلّ الحقيقة الجديدة محل الحقيقة التي ثبُت عدم أحقيتها، ولو إلى حين ظهور حقيقة نقيض، وهكذا.. في هذه الحال، تبقى الحقيقة نسبية مرتبطة بمعارف العصر وأحواله في سلّم التطور العام.

أما المعتقدات الناشئة عن المعارف الغيبية، فهي على موجة موازية للحقائق التجريبية التي تبقى في كل حال متغيرة بتغير المعرفة العلمية، ومرتبطة بتقدم

17 . أنظر في هذا الخصوص كيفية تعامل السكان في بلدان العالم الثالث مع ثقافة الاستعمار، باستعمال الطقوس اللازمة للحفاظ على الهوية وحماية الثقافة المحلية، في:

المرجع نفسه، ص ص51 – 58.

المجتمع وتطوره. ذلك أن هذه المعتقدات مرتبطة بما يشكّل نظرة الانسان إلى العالم والخالق وما وراء العالم. وهي لذلك، معتقدات خارج الاطار التجريبي[١٨]. ما يعني أنها معتقدات أسطورية وسحرية، وإيمانية مرتبطة بكل دين من الأديان السماوية. وفي هذه الحالة الدينية الأخيرة، تكون المعتقدات ثابتة وراسخة، وإن ورثت بعضاً من المعتقدات الأسطورية والسحرية، وأدخلتها في صميم معتقداتها القدسية.

وعليه، يمكن القول إن الطقوس المرافقة لهذه المعتقدات، ليست في النهاية «سوى تعبير رمزي عن الأفكار والمشاعر بواسطة الفعل»، على ما يقول إريك فروم[١٩]. بمعنى أن الاحتفالات الطقوسية ما هي إلا النشاط العملي الجماعي الذي يقام بالتبجيل اللازم لإظهار أهمية المعتقد وترسيخه في نفوس العامة. ذلك أن عوامل كثيرة تلعب دورها في إقامة الاحتفالات المعبّرة عن اعتقادات كثيرة، إن كانت غيبية أو سحرية أو دينية أو حتى دنيوية؛ أو كانت صوفية أو فلسفية أو سياسية وإيديولوجيّة. من هذه العوامل ما يدخل في تغيرات العصر؛ ومنها ما يدخل في وسائل إقامة الاحتفال، وفي عناصر الطقوس المرافقة له؛ ومنها ما يدخل في العادات والتقاليد المرافقة لهذه المعتقدات؛ ومنها ما يدخل في الانتماء الثقافي أو الطبقي للفئات المحتفلة؛ ومنها ما يدخل كعناصر متأتية من خارج الانتماء الثقافي للمحتفلين، باعتبارها عناصر تثاقف تؤثّر سلباً من خلال تجاهل الاحتفال وطقوسه، أو إيجاباً من خلال التعمّق في إظهار الإيمان بالمعتقد، والمبالغة في عقد الاحتفال والطقوس الملازمة له، وغير ذلك[٢٠].

---

18 . المرجع نفسه، ص34.

19 . E. fromm, Psychanalyse et religion, Epi, 1968, Paris, P138.

20 . للمزيد من التفصيل حول العوامل التي تؤدي إلى إقامة الاحتفالات والطقوس المرافقة لها، أنظر: طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، مذكور سابقاً، ص ص52 - 69 .

لا إمكانية لتمظهر المعتقدات، على أي لون كانت، إن لم تترافق مع الاحتفالات المفصحة عنها. ذلك أن الاحتفال للتعبير عن المعتقد هو الذي يبيّن أهمية هذا المعتقد لمعتنقيه. وكلما كان الاحتفال حاشداً بالأبّهة اللازمة والفخامة الظاهرة، كلما كان معبّراً عن عمق المعتقد وشموليته. إلا أن الكثير من المعتقدات يمكن أن يعبّر عنها، وعن الإيمان بها، في حلقات محصورة لأسباب متعلقة في المعتقد نفسه، وفي علاقة المؤمنين به بالأغيار. ويمكن أن يصل هذا الأمر إلى السرّية في الاحتفال، وفي الطقوس المرافقة له. وغالباً ما يحصل ذلك في الفرق الباطنية، وفي المعتقدات التي تأخذ المنحى السري لمخالفتها العقائد السائدة. وهذا ما كانت عليه الأمور في ظل الأديان والعقائد الشمولية، من سياسية وإيديولوجية.

المعرفة والدين

وصلت المعرفة المرتبطة بالدين إلى أوج ثباتها، باعتبارها مرتبطة بالمقدس والإلهي. وهي المعرفة التي على كل أتباع الدين التحلّي بها، والإيمان بما تفصح عنه في العلاقة بين المؤمن والخالق، والعلاقة بين المؤمنين أنفسهم، والعلاقة مع الأغيار. إلا أن هذه المعرفة لم تكن على سويّة واحدة بالنسبة لجماعة المؤمنين بالدين الواحد. وأهم ما ظهرت عليه هذه المسألة، ذلك الاختلاف بين ما يريده الدين من المؤمن، حسب الطريقة التي جاء بها المبعوثون والرسل، وبين ما تلقّاه المؤمنون وأفصحوا عنه. ذلك أن الدين من لدن الله، حسب الأديان السماوية، هو واحد في كل دين. والتعبير الانساني عن أي دين، بالممارسة، جاء مقسّماً للدين إلى فرق ومشايعين ومذاهب وطوائف، على قدر ما استوعبه العالِمون في كل دين، متنورين ومتزمتين ووسطيين. ونشأ عن هذه المعارف معتقدات مختلفة ومتناقضة ومتناحرة، إن كان بين أتباع الدين الواحد، أو بين دينين مغايرين، أو أديان. وذلك جاء نتيجة إيمان كل معتقد منها بأنه يمثل الحقيقة التي لا حقيقة غيرها، والبقية تمثل الخطأ والضلال، أو الكفر والهرطقة. وفي كل الحالات خلافات واختلافات في المعتقدات والاجتهادات والمعارف

الدينية، والدنيوية المتكئة في أصلها على المعرفة الدينية.

ولعمق الاختلافات بين المذاهب في الدين الواحد، وبين الأديان المختلفة بمذاهبها المتعددة، أخذت المعارف الدينية تنمو لنصرة هذا المذهب، أو ذاك، وتثبيت مواقعه الاعتقادية وأحقيته في حمل الإيمان الديني، تجاه بقية المذاهب ضمن الدين الواحد، وفي الطريقة الأكثر حدة من توجهه إلى الدين الآخر. وكانت المعرفة اللاهوتية أو الكلامية، الجدلية والبرهانية السلاح الأمضى لإثبات الحق الاعتقادي، والبرهان على صحة العقيدة لديه. هذا كله يعني الانكباب على التعمق في أمور المعرفة الدينية، والتركيز على المعتقد الذي يميّز هذا المذهب عن ذاك، أو هذه الطائفة عن تلك[٢١]. ناهيك عن الاجتهادات التي تبيّن المقدرة على التفقّه في أمور الدين واستخراج الأحكام الشرعية منه، وتطبيقها في الحياة العملية للمؤمنين.

يبيّن الغزالي (١٠٥٩-١١١١م) في كتابه الموسوعي "إحياء علوم الدين" أن هذه العلوم أربعة: العبادات والعادات والمهلكات والمنجّيات. وهي تتناول مختلف العلوم التي على الانسان معرفتها والنجاة بوساطتها من الهلاك المبين، من شؤون العقيدة، والمعاملة، وما على الانسان الابتعاد عنه، وما عليه ممارسته من صنوف الأعمال الطيبة المبنيّة على الاخلاق الفاضلة[٢٢].

وإذا كان الغزالي يحدد صنوف التعاطي مع قضايا الإيمان والمعاملات والمنجيات والمهلكات كما يقرها الدين الاسلامي الحنيف، بصرف النظر عن مدارك الانسان

---

21 . آثرنا أن نستعمل هنا المذهب والطائفة بمعنى واحد، علمًا أن ثمة فرقاً واضحاً بينهما. فالمذهب ذو معنى ديني فقهي، والطائفة ذات معنى سياسي ديني، وخصوصاً في لبنان. والمعنى الغالب في السياق هنا هو المعنى الفقهي.

22 . أنظر للتفصيل:

ابو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، أربعة أجزاء، دار الكتب العلمية، 1996، بيروت، ص9 - 12.

وقدرته على الإحاطة بالمعارف الدينية النظرية والتطبيقية، فهو يعتبر أن المعرفة الدينية تشمل كل مناحي الحياة وما وراء الحياة. وهي بذلك، معرفة شمولية لا حاجة للانسان إلى معارف من خارجها، إلا إذا كانت مقيّدة بما يقره الشرع. وفي كل الأحوال، يبقى العقل، حسب الغزالي، تحت عباءة الشرع، وتبقى المعرفة الدينية أُم المعارف، ومبعث الكشف عن صحة المعارف والعلوم التي تستجدّ بتعقّل الانسان وفعله في الحياة العملية.

نظر إبن رشد (١١٢٦-١١٩٨) الذي ولد بعد وفاة الغزالي بخمس عشرة سنة، إلى العلوم الدينية والمعارف المرتبطة بها نظرة عقلية باعتبار أن الدين جاء وانتشر لأنه موافق للعقل ومنسجم مع ما يقره. وإذا ظهر أي خلاف بين الدين والعقل، فمن اللازم اعتباره مجرّد خلاف ظاهر، ومن السهل إزالته بالتأويل. ولكن مَن الذي عليه أن يقوم بمهام التأويل؟ هنا ينظر إبن رشد إلى الدين باعتباره منزّلاً لكل الناس، على اختلاف مداركهم العقلية وقدراتهم على الحفظ والاستيعاب. وليس مطلوباً من الجميع النظر في باطن النص الديني وفهمه على حقيقته. وهؤلاء عليهم ان يأخذوا بظاهر النص ويفهموه كما ظهر، إراحةً لهم ولأهل العلم. والنظر المفضي إلى التأويل له أهله والقادرون على القيام بموجباته.

لذلك صنّف إبن رشد الناس في ثلاث فئات[٢٣]: العامة وأهل الجدل وأهل البرهان، باعتبار أن لكل من هذه الفئات حقلَ معرفة خاصاً بها، وتدرك الفئة الأعلى محتوى معارف ما دون، وليس العكس. وانطلاقاً من هذا التصنيف تصبح لكل فئة معرفة

23 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل حول طرق التصديق عند الناس واختلافها باختلاف أصنافهم بين جمهور وجدليين وعلماء:

إبن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عبد الواحد العسري، مع مدخل ومقدمة لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، بيروت، ص ص116 - 118.

خاصة بها، وهي تمثل الحقيقة بالنسبة إليها، ولا تعنيها ما هو دون أو ما هو فوق. وقد انطلق ابن رشد من المقولة التي تقول: ”حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟»[٢٤].

يُظهر إبن رشد في هذا القول، ربما للمرة الأولى، الوعي بنسبية الحقيقة، وإمكانية تغيّرها، وحتى تناقضها، في الزمن نفسه وفي المكان نفسه، فكيف في تغاير المكان والزمان؟ كل ذلك إنطلاقاً من قدرة الانسان على المعرفة ومدى استيعابه لمعارف عصره، وقابليتها للتغيير بتغير الظروف والأحوال. وقد ذكر إبن رشد في معرض اختلاف الحقيقة باختلاف قدرة الناس على التصديق ما قاله الرسول: «إنا معاشر الأنبياء أُمِرنا أن نُنزل الناس منازلهم ونخاطبهم على قدر عقولهم»، ليؤكد على أن «من جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم، فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الأعمال. وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول»[٢٥].

وإذا نظرنا إلى تزامن أكثر من حقيقة في الزمن نفسه، والمكان نفسه، على ما يقول إبن رشد، ألا يعني ذلك أن هذا التصنيف أبلغ، على المستوى الفلسفي، ومنذ ستة قرون ونيّف، من تصنيف كونت للحالات الثلاث في المجتمع الانساني المتباعدة زمنياً، من الحالة اللاهوتية مروراً بالحالة الميتافيزيقية الغيبية، وصولاً إلى الحالة العقلية الوضعية؟ أو من المراحل الخمس عند ماركس؟ هذه لفتة فلسفية يمكن

24 . ذكر هذا القول ابن رشد نقلًا عن البخاري، وهو للإمام علي بن أبي طالب، أنظر في هذا الخصوص: المصدر نفسه، ص100.

25 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:

إبن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، تحقيق، مصطفى حنفي، مع مدخل ومقدمة لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، بيروت، ص158. ويذكر الجابري في الهامش 54 عن الترميذي: «ذُكِر عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: أمرنا (ص) أن نُنزِل الناسَ منازلهم»، ص158.

التوسع فيها في مكان آخر ليس مجاله هنا.

فرضت السيرورة الاجتماعية للممارسة الدينية على المؤمنين سلوكاً محدداً في التعاطي مع المعتقدات الدينية وطرق الممارسة العملية لما يتطلّبه الدين؛ وهي الطرق نفسها المرتبطة بالإيمان الديني المخصوص بكل مذهب أو طائفة، إن كان في المعتقد أو الممارسة أو إقامة الاحتفالات والطقوس. فاعتبارات طائفة بعينها بأنها صاحبة الحق الشرعي في الوجود والقيادة، تفرض على معتنقيها التبحّر في أمور المعرفة الدينية والعقيدة المرتبطة بها. والطائفة التي نشأت باعتبارها ثورة على الظلم والاستبداد الديني لا بدّ أن تنمّي معارفها الدينية، وأن تغوص في عمق العقيدة الدينية لإثبات صحة نظرتها إلى الدين، ودور الدين في حياة الانسان، وما على الانسان فعله ليقصّر المسافة، قدر الإمكان، بين العقيدة والممارسة.

على هذا الأساس انبنت التوجهات الدينية المختلفة، وخصوصاً ضمن الدين الواحد. ولما كان الدين، ولفترة طويلة، صنو السياسة ومرادفاً لها، في مواقع كثيرة من العالم، ولا يزال كذلك في مواقع كثيرة أخرى؛ كانت السياسة محميّة من قبل الدين، وكان الدين قائداً للسياسة. هذا كان في الماضي، فوصل الأمر إلى الفصل بين الدين والسياسة، بعد معاناة طويلة من هذا التمفصل المتين بين الدين والسياسة، وخصوصاً في الغرب. ولا يزال التمفصل متيناً بينهما عندنا في الحاضر. ولكن أي دين وأي سياسة؟ إنه الدين ذو السلطة الذي يفرز بطبيعة توجهه واشتغاله السياسي نظاماً إستبدادياً يرى إلى الأمور الدينية والسياسية بما يتناسب مع توجهه السلطوي، وفي سبيل تأبيد سلطته. إنه التوجه نفسه، كما كان يحصل في الماضي الغربي، وإن اختلف الدين.

هكذا نشأت اللوثرية والكالفنية في أوروبا، وقدمت العقيدة الطهرية في المسيحية التي تقوم على البساطة وكف النفس عن الهوى والعمل الدائم مرضاة لله. فحفّزت، بذلك، الكنيسة الكاثوليكية على التعمق في شؤون المعرفة الدينية لمجاراة

البروتستانية في الجدل العقدي واللاهوتي، والبيزنطي أيضاً. وهذا ما دعا إلى عقد المجامع الكنسية لمواجهة اجتهادات المؤمنين ومعتقداتهم و"هرطقاتهم" طالما تناقض العقيدة الصحيحة المصاغة من أهل السلطة. وهكذا ظهر اللاهوت الماروني المتقشف والبسيط في مواجهة السلطة البيزنطية. وعلى المثال نفسه ظهرت المعارضة الشيعية في المواجهة المعرفية الدينية للسلطة الاسلامية منذ صفين، والمواجهة السياسية لإعادة الحق إلى أصحابه في ولاية أهل البيت، حسب معتقدهم. وهكذا ظهرت المذاهب الباطنيّة السريّة في عقيدتها، وفي احتفالاتها وطقوسها بمعزل عن الأغيار، وحمايةً لأنفسهم منهم.

وهنا لا بدّ من التساؤل: كيف يمكن لهذه المعارف أن تثبت وتترسخ دون إضفاء الهالة القدسيّة عليها، ودون اعتبارها معطيات إلهيّة من الواجب تقديسها وتبجيلها وتقديم فروض الطاعة إليها؟ وكيف يمكن ذلك دون الاحتفال بها وإظهار أهميتها أمام الملأ من الناس، المؤمنين منهم والأغيار؟ وكيف يمكن لأصحاب المعتقدات الدينية المغايرة أن يحتفلوا، حسب ما تمليه عليهم معارفهم ومعتقداتهم، ويمارسوا طقوسهم على مرأى ومسمع السلطة الدينية والسياسية التي ربما كانت هي السبب في الفرقة والخلاف، إن كان بما يتعلق بالعقيدة الدينية أو بالأحقية السياسية في الحكم والسلطة، باعتبارهما منبثقين، هما بذاتهما، من الدين، أو من الممارسات السياسية باسم الدين؟

هذا ما يمكن الإجابة عنه في الفصول القادمة.

المعرفة والسرد الحكائي

من نافل القول التأكيد على أن الناس بعامة يستمدون معارفهم، وما يشكّل بناهم الذهنية من القول الشفوي على أي وجه كان. ولا يختلف الأمر بين أن يكون الكلام مبنياً على معطيات دينية، أو أسطورية، أو خرافية مبنية على المعجزات والخوارق.

وكان النقل الشفاهي الأداة الوحيدة التي عليها أن تنقل مضمون هذا المخزون إلى الأجيال بالتعاقب، إما عن طريق الحكواتي في الأماكن المخصوصة، أو الراوي والراوية في المنازل المغلقة، وحول المواقد في الليالي الباردة.

في السيرة الشعبية، ما يمكن أن يشابه الأسطورة في تعاطيها مع الحدث. وإذا كان الحدث إلهياً في الأسطورة، ويتعاطى مع البشر على الهامش، وبما يخدم التوجه الدرامي في تسلسل أحداث الأسطورة، فإن السيرة الشعبية تهبط من علياء مواقع الآلهة إلى قصور الملوك والحكام وأهل السلطة، وتتعاطى مع الناس بالهامشية نفسها، إلا بما يخدم التسلسل الدرامي للسيرة الشعبية، بما يخصّ صاحب هذه السيرة، وبمن يدور في فلكه من الأتباع والمعاونين والمناصرين، أو بمن هم في مواجهته من المنافسين والخصوم.

وإذا كانت الأساطير مجلبة للمعرفة في كيفية خلق الكون وتفصيل العلاقة بين الآلهة وتصويرها على أنها علاقة بين الخير والشر، وبين النور والظلمة، أو صراع بين الموت والحياة، لإظهار أفضل ما يمكن في تسيير الكون وتوجيهه نحو الخير والمنفعة العامة، ولو أدى ذلك إلى الاستغناء عن بني البشر في حالة الفساد والإفساد، لإعادة خلقهم وتكوينهم من جديد؛ فإن السيرة الشعبية تنتج المعارف في شؤون السلطة والخضوع للقوي، والتماهي مع صاحب القدرة العجيبة والصانع للخوارق والمعجزات؛ ولكن بالمعونة الإلهية وبإشرافها ومباركتها، وبمساعدة من يمثّلها، وليس باستقلال عنها. وهي المعارف المتصلة بما هو خارج عن المنطق العقلاني والقدرة البشرية، إما بالتدخل المباشر من قبل أولياء الله الصالحين القادرين على فعل المعجزات، أو اجتراح الكرامات التي عليها أن تنقذ الملك، أو من يلوذ به من خطر داهم أو موت محقّق. ويصير من الطبيعي هنا أن تدخل المخلوقات الغريبة في صورها المتعددة من الجن والعفاريت والغيلان لمساعدة صاحب السيرة، أو للتعجيل بالقضاء عليه بموجب حيلة مدبّرة من منافسيه أو أعدائه.

على هذا الأساس تتكون المعرفة عند عامة الناس. وهي المعرفة المبنية على تنازع السلطة والمنافسة والصراع، واستعمال الحيلة والباطنية في التعامل، وتحيّن الفرص للإيقاع بالخصم. ومن صلب هذه المعرفة، الإيمان بالمقدرة الخارقة، وخروج الأحداث عن منطق المتابعة في المكان والزمان، والتسليم بقضايا السحر، والمقدرة على الفعل بما لا يمكن أن يقدر عليه أي بشري مهما كانت قوّته، إلا بالمساعدة غير المتوقعة من قوى خارقة وسحرية يستقبلها المتلقّي بلهفة، لأنه مقتنع، في خلفيته الذهنية، أن الفرج آت، ولا بد من تخلّص البطل من المأزق الحرج، وإن بعد حين.

الاهتمام في السيرة الشعبية منصبّ على مسألة السلطة، وعلى كيفية الاستئثار بها، ومن ثم المحافظة عليها، مهما تطلّب ذلك من جهود وتضحيات وسفك دماء، حتى ولو كان الأمر في مجريات العلاقة والتنافس بين الأشقاء وأبناء العم. ذلك أن السلطة التقليدية العربية كانت ولا زالت في أكثر تجليّاتها تقوم على العصبية ورابطة الدم. وبالتالي، عادة ما تكون المنافسة بين الأقارب اللزم في القبيلة، وغالباً ما يصل الصراع بين هؤلاء إلى أشده، وبالقساوة البالغة، إما للحفاظ على السلطة، عن طريق الانفراد بالمجد، على الطريقة الخلدونية[٢٦]، أو العمل على استرجاعها باسم الثأر، وباسم الحق الذي راح وعليه أن يعود. ولا يهمّ بعد ذلك ما آلت إليه الأمور داخل القبيلة أو بين القبائل. وقد أنتجت هذه المعارف ما شكلت معتقدات قائمة بذاتها تدور حول تمجيد العصبية ورابطة الدم والنسب، تلخّصها المقولة العربية الراسخة « أنا وأخي على ابن عمي وأنا وإبن عمي على الغريب». لقد استمرت هذه المقولة وترسّخت، وإن بتناقضها التام مع العقيدة الإسلامية التي تعتبر أن المؤمنين إخوة، ولا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى. وعليه، يبدو أن المعارف المبنيّة على

---

26 . حول ألأطوار التي تمر بها الدولة من البناء والتأسيس مروراً بالانفراد بالمجد ومن ثم الانهيار، أنظر التحليل الهام الذي قدّمه ابن خلدون تأسيساً على التنظيم القبلي العربي، في:
إبن خلدون، المقدمة، مذكور سابقاً، ص ص183– 187.

العصبية القبلية ورابطة الدم والنسب، لا تزال متقدمة على مسألة الانتماء الديني والمذهبي. كذلك لا تزال الرابطتان القبلية والدينية تستحوذان على المساحة الأوسع من البنية الذهنية العربية؛ وهي البنية المتشكّلة من واقع اجتماعي تاريخي يعود إلى زمن طويل، ولا فرق في ذلك بين الفئات المشكّلة لأطياف العالم العربي.

لقد تبيّن لنا من خلال دراستنا للسيرة الشعبية أن أكثر الحروب دموية وبشاعة هي تلك التي حصلت بين أبناء العم في القبيلة الواحدة، كما في قصة الزير سالم، وبين القبائل المتحالفة، كما في تغريبة بني هلال. ولا يخرج عن ذلك، الصراع والمنافسة داخل البيت الواحد، كما في سيرة سيف بن ذي يزن. ذلك كله يظهر في تفصيل روائي يتفنن في تصوير مشاهد قطع الرؤوس ونوافير الدم، وشربها على مسامع المتلقين وتهليلهم. ولنتخيل ما يمكن أن يحس به المتلقي العربي عندما يشرح الحكواتي كيفية مقتل الأمير دياب على يد أبناء شقيقته في تغريبة بني هلال، بعد أن تجمعوا عليه وجرحوه في المعركة: «أنا شبعت من الدنيا، وكل موتة ولها سبب. وأشكر الله الذي متّ قتيل أولاد حسن (أبناء أخته) وأبو زيد (حليفه الأقرب والمقتول على يديه ذبحاً)، ولا قتلني أحد غريب» . ولم ينتظر بريقع، ابن أخته، لفظَ أنفاسه الأخيرة، بل قال له هذه السكين التي ذبحت بها أبي (الأمير حسن)، فقطع رأس دياب وتركه، ثم «حضر الأمير بريقع (قاطع رأسه) وإخوته فأخذوا خالهم ودفنوه بعد أن بكوا عليه» [27].

ليس هذا فحسب، بل لنتخيّل أيضاً هذا المشهد الذي يجمع جسّاس خال الهجرس، وعمه الزير الخصم العنيد لجساس بعد جرح هذا الأخير في المعركة: «فلما فرغ الجرو (الهجرس) من كلامه، توسّل جساس إليه أن يعفو عنه، وقال بالله فاتركني لوجه الواحد القيوم، فقال الجرو لا بد من قتلك (يا خالي) كما قتلت أبي حتى أكون

27 . تغريبة بني هلال، دار كرم، د. ت. دمشق، ص345.

قد بلغت أربي. فقال لهما الزير أراكما قد أطلتما الكلام والعتاب (مخافة أن يرقّ قلب ابن أخيه فيعدل عن قتل خاله)، عند ذلك طعنه الجرو بالرمح في صدره خرج يلمع من ظهره، فتقدّم الزير فقطع رأسه، ثم وضع الزير فمه على عنق جساس وشرب دمه، وكان الجرو ينهش من لحمه حتى بلغ مراده وشفي فؤاده»[٢٨].

في إطار هذا التوجه العام للسيرة الشعبية، تسير، جنباً إلى جنب، المعرفة بصنوف الشجاعة والغدر والخيانة، مع تدرج المعرفة بقيم الثأر والانتقام غسلاً للشرف والعار وردّاً للاعتبار القبلي تجاه الداخل والخارج. وتتدرج المعرفة بهذه القيم، وخصوصاً ما يتعلق منها بالشجاعة والكرامة والثأر والانتقام، وتترسخ عن طريق التكرار في مختلف أنواع السرد الحكائي، لتصل إلى مرتبة المعتقدات القدسية التي لا يمكن تجاوزها أو تجاهلها، لأن في ذلك هدراً لكرامة القبيلة وهبوطاً لقيمتها الاجتماعية على سلم التدرج القبلي.

لعل أهم ما يمكن أن يظهر من الحادثتين السابقتين تلازم تنفيذ عملية الثأر بالقتل، بقلب بارد، مع البكاء على القتيل من قبل القاتل، أو مع شرب دماء القتيل والنهش من لحمه، ولو كان أقرب الأقرباء. ويعني ذلك كله رسوخ قيمة الثأر باعتباره معتقداً قدسياً، والإيمان به باعتباره مماثلاً للإيمان بالقضاء والقدر، إذ لا بد من ممارسته مهما كانت الظروف ومهما ترتّب عليه من نتائج، تمثّلها، هنا، حرب البسوس التي دامت أربعين سنة بين ثأر وثأر مضاد[٢٩].

تُرسِّخ السيرةُ الشعبية، بالإضافة إلى ذلك، المعرفةَ بقيم تتدرّج في تفصيلها «من ذلك الشاطر والعيّار الذي يدافع عن المظلومين والمقهورين والمهمّشين، ويرتقي في

28 . قصة الزير سالم، المكتبة الثقافية، د. ت. بيروت، ص 155.

29 . هذا هو الفحوى العام لقصة الزير سالم وحرب البسوس، أنظر:
قصة الزير سالم، المكتبة الثقافية، د. ت. بيروت، 170 ص.

سلوكه إلى ذلك المخلّص الذي تكاد لا تخلو ثقافة شعبية من وجوده، ومن تفصيل دقائق حياته المرهونة للغير وفي سبيل الخير، ولو استعمل في ذلك شتى الحيل، وقام بتدبير أقسى أنواع القتل والبتر، كما هي الحال في ملحمة علي الزيبق»[٣٠]. وترتقي في سردها لتطول سيرة شعراء كبار لتشرح بإسهاب ألوان الشجاعة والفروسية، وقيم الحرية، وما يمكن أن يفعله الحب في قلوب البشر وفي عقولهم وسواعدهم، كما فعل معدّو سيرة عنترة بن شداد[٣١]. كما ترتقي في غرس قيم البر بالوالدين والتضحية والوفاء، وفي إعلاء شأن الدولة على طراز ذلك الزمان، وإظهار أهمية الذود عن حياض الدين والمُلك، كما فعل سيف بن ذي يزن، ملك اليمن. فيكون مضمون هذه السِّيَر وغيرها، مثل «الأميرة ذات الهمّة»[٣٢] و«حمزة الهلوان»[٣٣]، من جملة المعارف التي عليها أن تشكّل حيّزاً واسعاً من بنية العربي الذهنية؛ وهي البنية التي عليها، مع ذلك، أن تتغير بما تفرضه الظروف والأحوال.

أما الحكاية الشعبية فقد استجابت لحاجات مجتمعية ملحّة، قوامها خلق وتطوير بنية ذهنية متآلفة تحب، وتكره، وتخاف، وتحزن، وتفرح في تفاعل العلاقات الاجتماعية. تعمل على إيجادها وبلورتها أحداث حصلت، أو يمكن أن تحصل، يرويها حكواتي عارف بكيفية استحضار المناخ اللازم لشدّ انتباه الجماعة، وتفاعلها،

30 . عطيه، في الثقافة الشعبية العربية، بنى السرد الحكائي، مذكور سابقاً، ص165 - 166. وحول ملحمة علي الزيبق وأهميتها الأخلاقية بما هو سلبي وما هو إيجابي، مع صعوبة الفصل بينهما لتداخلهما، أنظر:

فاروق خورشيد، علي الزيبق، دار الشروق، 1981، القاهرة، 274 ص.

31 . سيرة عنترة بن شداد، 8 مجلدات، مكتبة الجمهورية العربية، د. ت. القاهرة، 3568 ص. وثمة مختصرات متعددة منها في كتاب واحد.

32 . الأميرة ذات الهمة، 7 مجلدات، دار الجيل، 1980، بيروت، 6076 ص.

33 . قصة الأمير حمزة البهلوان، مجلدان، دار صادر، 2010، بيروت، 570 ص.

مع أحداث الحكاية. وهو، بروايته للأحداث يتحكّم بالجماعة، ويعمل على إيقاظ مشاعرها، ويمدّها بالمعارف التي تتناسب مع قدراتها على الإستيعاب، وبما تتميز به من المواصفات المحبّبة، وغيرها المنبوذة والمكروهة. فينمّي ذلك القيم لديها التي تعبّر عن المُثل العليا التي تؤمن بها مهما كان مصدرها، ويكسبها القدرة على تمييز قيم الخير عن قيم الشر.

ساهم العلم في خفوت وهج الحكاية، بما قدّمه من معارف، أبطلت ما كانت تقدمه من حكايات تقال على ألسنة شخصيات إنسانية، وخيالية لا وجود لها في عالم الواقع، وإن كان وجودها راسخاً في أذهان الناس، ومتراكماً، في وعيهم ولاوعيهم. وقد شكّلت، بوجودها، نوعاً من التنشئة المعرفية القائمة على ما في الحكايات من خرافات وأوهام، ما كان يخطر في بالهم أنها غير موجودة أصلاً. في هذه الحالة، شغلت العفاريت والغيلان والجان وأوامر «كن فيكون»، وأفعال السحر، الحيّز الواسع من البنية الذهنية الشعبية. كما قامت الحكايات الشعبية بمواصفاتها المحبّبة والمقرّبة من عقلية العامة من الناس، وبأشخاصها الذين يتكلمون اللهجة المحلية، أناساً كانوا، أو حيوانات وصخوراً وأشجاراً ونباتات، بترسيخ المعارف السحرية والخرافية، ما جعلها طيّعة أمام ما يحاك أمامها من خرافات وأوهام.

والحكاية الشعبية لم تتخلّ عن الواقع، ولا الواقع تخلى عنها. ويظهر ذلك من خلال الأحداث التي تحتويها، والعبر التي توحي بها. ذلك أنها لا تزال تتغنى بالبطولات، وتسترسل في وصف طرق مقاومة الظلم والإستبداد، وتمجّد الشهادة في سبيل قيم عليا يجلّها الانسان، وتعبّر عن طموحاته في حياة حرة كريمة بعيدة عن تعسّف الحاكم وظلمه، متوسّلة الرمز في وجوب التحرر، وإن أستعانت بألسنة الحيوانات وسلوكها في سبيل إيصال الرسالة العاملة على تهذيب الأخلاق، ونفخ روح التحرر

والمقاومة في نفوس المتلقين[٣٤].

عملت الحكاية الشعبية على وصل إنسان الحاضر بإنسان الماضي، وذلك من خلال طرح هموم الناس وما يشغل تفكيرهم. وكذلك إظهار طرق المواجهة لما يمكن أن يعترض سبيله من عقبات، وما يتعرّض له من ظلم وإفقار وتهميش؛ وهي مسائل وطرق مواجهة موجودة في كل زمان ومكان. وهي نفسها التي تعطي للحكاية الشعبية دوام استمرارها، والحنين إلى سماعها، وحتى حفظها وروايتها، وإن جاء ذلك بوسائل أكثر حداثة، وبتجسيد للشخصيات والأماكن. "وهذا يعني أن الحكايات الشعبية، وفي الكثير من أحداثها، لا تزال تحافظ على وظيفتها، باعتبارها موقظة للشعور الإنساني النبيل، ومغذّية للقيم الأخلاقية، ومرسّخة للشعور الجمعي بالتقرب مما يفيد الجماعة، والابتعاد عما يضرّ بوحدتها ومصيرها"[٣٥].

تزخر هذه الحكايات، بالإضافة إلى كل ذلك، بالمغازي الشعبية التي يميل أهل العامة إلى نشرها بين الناس، وإلى تنشئة الأجيال عليها، باعتبارها معارف عامة تجلب الرضى المجتمعي، والاحترام بين الناس. ولا يهمّ، من بعد، إذا جاءت على لسان الإنسان أو الحيوان. وهنا تظهر المعارف المنقوله على لسان أبطال الحكايات وشخصياتها على أبهى صورة وأوضحها؛ فالصدق فضيلة، والكذب رذيلة، والشجاعة كنز، كما القناعة. والخوف مَثلبَة ونقيصة في الانسان، والجرأة محبّبة، والمرأة المطيعة نموذج للوفاء والإخلاص. واحترام كبير السن، وطاعته، من الإيمان، كما النظافة. وطاعة الله وأنبيائه، تخلّص الإنسان المؤمن من مصائب الحياة ومكائدها.

في هذا التوجه تمارس الحكاية الشعبية دور مرآة المجتمع. ذلك أنها تعكس التفاعل

---

34 . أنظر للتفصيل حول أهمية الحكاية الشعبية ومكانتها الضائعة:
عطيه، في الثقافة الشعبية العربية، بنى السرد الحكائي، مذكور سابقاً، ص 215 - 218.

35 . المرجع نفسه، ص217 - 218 .

اليومي للناس في علاقاتهم الاجتماعية، وفي ممارساتهم العملية. كما تُظهر، في الوقت نفسه، وعن طريق التمثيل الروائي، مدى اهتمامهم بالمُثل العليا وتبجيلهم لها، وما تعنيه لهم القيم الاجتماعية التي يتعلقون بها.

والحكاية الشعبية، في الوقت نفسه، منارة المجتمع ووسيلته إلى ما هو أفضل في عملية التطور، مع المحافظة على العادات والتقاليد التي تحفظ للمجتمع هويّته، مع لحظ كيفية الوصول، من خلال سيرورة الأبطال في حكاياتهم، إلى ما هو أفضل، وأرقى. فالبطل هو رمز التغيير في المخيال الشعبي، وعليه تقع مسؤولية مدّ الذهنية الشعبية بالمعارف اللازمة الضرورية لاطّراد التقدم، إبتداء من الخليّة الإجتماعية الأولى، الأسرة أو العائلة، وصولاً إلى المجتمع بكليته.

الفصل الثاني

المعتقدات والطقوس

ترتبط المعتقدات الشعبية في شكل عام بالمقدّس. والمقدّس عادة ما يشير إلى الديني، باعتبار أن الدين هو مصدر كل قداسة. لذلك يمكن القول إن لكل دين قداسته المبنيّة على معتقدات راسخة غير قابلة للمناقشة تدخل في نطاق الإيمان. والإيمان بالمعتقد لا يخضع للبرهان، ويخرج عن الاختبار التجريبي.

المعتقد، المفهوم والدلالة

إذا كان المعتقد ملازماً للذهنية الانسانية، فلا إمكانية لوجود هذه الذهنية دون إشغالها بالمعتقدات اللازمة التي تؤمّن لحاملها الاستقرار اللازم، والتوازن النفسي والاجتماعي، في علاقته مع محيطه والآخرين من أبناء جلدته، أقرباء كانوا أو مجاورين، تجمعه معهم وحدة العيش ومستلزماتها. فماذا يمكن أن يكون المعتقد؟ وكيف يمكن تعريفه، وعلام يدل في ذهنية الفرد وفي تصوّر الجماعة؟ وما هو مدى إمكانية استمراره؟ وما هي الشروط اللازمة لبطلان الحاجة إليه؟ وما هو دور «الاجتماعي» في التخلي عن المعتقد، وضمن أي ظروف؟

لم أجد ما يدلّ على المعتقد في "لسان العرب" لإبن منظور، ولا على ما يدلّ على المعتقدات في موسوعة علم الاجتماع لإحسان محمد الحسن، أو الموسوعة الفلسفية لورزنتال وبودون، ربما لأن المعتقدات تدخل من باب المعارف غير المؤكدة

والإيمانية، كما هي الحال في المعتقدات الدينية. وربما لأن مجال هذا المفهوم هو في الإطار الديني واللاهوتي، ولا يدخل في مجالات الفلسفة والعلوم الاجتماعية. وما يعطي دلالة لصحة هذا التفسير، الطريقة في إظهار المعنى الذي أعطاه أحمد زكي بدوي لمفردة الاعتقاد التي لا تختلف في شيء عن العقيدة والمعتقد، فيقول: « الاعتقاد قبول أي رأي كحقيقة، وهذا القبول فكري بالضرورة، ولو أنه قد يتأثر بالعاطفة... يهيئ حالة عقلية للفرد تستخدم كأساس للعمل الاختباري.. ولا يعتمد صدق الاعتقاد على الحقيقة الموضوعية في حد ذاتها..»[١].

وإذا كان بدوي يعطي دلالة هذا المصطلح بمعناه الفردي الذي يكوّن الأساس الواعي، وغير الواعي، لاختبارات الفرد في حياته العملية، فإن المجال الأرحب للمعتقدات هو في الدين وفي التجربة الدينية، وفي كل ما له علاقة بالأمور الغيبية التي تحتل حيّزاً واسعاً من الذهنية البشرية في أي مجتمع. وقد عالجت أبحاث متعددة، ولكن قليلة في العالم العربي، المعتقدات الدينية باعتبارها من اهتمامات علم الاجتماع، منها على صعيد العالم العربي كتابات يوسف شلحد، ومنها كتابه الأول بالعربية عن علم الاجتماع الديني[٢]. وقد صدر في سورية في العام ١٩٤٦. إلا أن أهم مؤلفاته السوسيولوجية ظهرت، في البداية، بالفرنسية وخارج العالم العربي. وهي تتناول أحوال الإسلام والعرب، منها: «بنى المقدس عند العرب»[٣]، و«مدخل إلى علم اجتماع الإسلام»[٤]، وقد نقلهما إلى العربية، خليل أحمد خليل الذي يُعتبر

1 . أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، 1978، بيروت، ص38.

2 . يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني (بالعربية 1946)، تحقيق وتقديم خليل أحمد خليل، دار الفارابي، ANEP، 2003، بيروت، الجزائر، 232 ص.

3 . يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، 1996، بيروت، 192 ص.

4 . يوسف شلحت، مدخل إلى علم اجتماع الإسلام، تعريب خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،2003، بيروت، 208 ص.

بحق مكتشف شلحد «العربي»[٥] ومقدّمه إلى قرّاء العربية. وفي المؤلفات تحليل للعلاقة بين المعتقدات الاسلامية والمحيط المجتمعي الذي نشأ فيه الاسلام. وتعتبر هذه المؤلفات، مع «الإسلام في رسالتيه، المسيحية والمحمدية»[٦] لأنطون سعاده، من المؤلفات الرائدة، إذا لم تكن الأولى، في علم الاجتماع الديني في العالم العربي. ولنا عودة إلى مؤلفات شلحد في سياق هذا البحث.

أما الكتاب الآخر الذي يبحث في العلاقة التاريخية بين علم الاجتماع والدين وفي المقدس والدين، وأبعاد التديّن بدءاً من القياس والاعتقاد، مروراً بالتجربة والممارسة، وصولاً إلى مسألة الانتماء الديني والمعرفة الدينية، فهو للباحثين الإيطاليين أكوافيفا وباتشي: «علم الاجتماع الديني، الإشكالات والسياقات»[٧].

المعتقدات الدينية

يمهّد شلحد في بحثه عن العقائد بقوله إنها لا توجد إلا في الديانات المرتقية.

---

5 . الإسم الأصلي لجوزيف شِلحُد Joseph Chelhod (الفرنسي) هو يوسف باسيل شلحت الحلبي السوري (1917 حلب – 1997 باريس). وهو من السوسيولوجيين الفرنسيين المرموقين، من أصل عربي وثقافة عربية لامعة. وقد ظهر اسم شهرته بالعربية شلحد بأصلها الفرنسي وشَلحَت بأصلها العربي. كما أن خليل وضع عنواناً جديداً للكتاب بدل الاسم القديم «علم الاجتماع الديني»، كما ظهر أعلاه. أنظر في هذا الخصوص، مدخل خليل للكتاب، في:
شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، مذكور سابقاً، ص13.

6 . أنطون سعاده، الإسلام في رسالتيه المسيحية والمحمدية (1941 - 1942 في سلسلة مقالات)، الطبعة الخامسة، دار الركن للنشر، 1995، بيروت، 290 ص، ثم أعادت مؤسسة سعاده للثقافة نشره منقحاً في طبعتين، واحدة ضمن الآثار الكاملة، 2001، وأخيرة مستقلة تحت عنوان: المسيحية والمحمدية والقومية، 2012، بيروت، 232 ص. وتظهر أهمية هذا الكتاب في ربط أمور الدين بالبيئة التي نشأ فيها.

7 . سابينو أكوافيفا، إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني، ترجمة عز الدين عناية، كلمة، 1996، أبو ظبي، 194 ص.

وهي بذلك، أوضح من المعتقدات التي يؤمن بها الفرد في المجتمعات البِدْئية التي يأخذها بلا تردّد، لأن مستوى التفكير لديها لم يصل بعد إلى مستوى الشك. وهذا ما أعطى للمعتقدات الدينية فرصة الانتشار بالإيمان، إلى أن بدأ التفكير فيها بالعقل. في هذه المرحلة، تحوّلت المعتقدات، ومن أجل مواجهة الشك، إلى عقائد واضحة الأفكار والمعالم «اتخذتها الديانة لتحفظ الأذهان من كل بلبلة وتردّ عنها غائلة الشك والإنكار»[8]. بهذا المعنى، تصير المعتقدات معرّفة بمنحاها العام، وباعتبار الإيمان بها دون تردّد أو نقاش؛ والعقائد بمعناها العقلاني الذي عليه أن يواجه المشكّكين والمنكرين، بالعقل اللازم المساند للإيمان، وفي كل التفاصيل. والانتقال من طور المعتقدات إلى طور العقائد مسألة مرتبطة بالتطور الاجتماعي، وارتقاء الفكر البشري. ولكن في كل الأحوال يبقى في المعتقدات شيء من الإيمان بقدرة الخالق وحضوره، وفي العقائد شيء من القوى الغيبية التي ترتبط بالأسطورة والسحر[9]. وعلى أي حال لا يمكن فهم المعتقدات، ولا العقائد، إلا بعد ربطها بالمجتمع الذي أنتجها، وبالزمن الذي ظهرت فيه[10].

على هذا الأساس، يمكن تعريف المعتقد، أو العقيدة، على أنه/ أنها « أقوال لاهوتية تفصح عن معتقد بيئة ما في زمن ما؛ وهذه المعتقدات تتعلق بأمور دينية، سلّمت بصحتها السلطات الروحية، وأمرت بالقول بها كأنها منهج الحق»[11]. بهذا المعنى، يصير المعتقد شأناً اجتماعياً ذا مضمون ديني حائز على ولاء المجتمع الذي أنتجه،

---

8 . شلحد، نحو نظرة جديدة، مذكور سابقاً، ص70.

9 . المصدر نفسه، ص70.

10 . أنظر في هذا الخصوص:
سعاده، المسيحية والمحمدية والقومية، مذكور سابقا، ص39 - 45.

11 . شلحد، نحو نظرة جديدة، مذكور سابقاً، ص71.

وبالتالي يكون عصيّاً على المخالفة. وفي حال حصولها، تواجَه بالعقاب المجتمعي الذي يصل في أعلى درجاته، إلى الحرمان الديني والفصل الاجتماعي. وفي هذه الحالة يتحوّل عقاب المخالفين إلى قوة تشدّ أزر المؤمنين وتزيد من تماسكهم، وترسّخ إيمانهم .

في كتاب أكوافيفا وباتشي نقع على تعريف واضح ومحدد للاعتقاد الديني. يحدّده الباحثان كما يلي: «يقصد عادة بالاعتقاد الديني مجموع التصورات التي يبلورها الأفراد أمام كائن أعلى أو قوة متعالية أو خارقة...(و) هو أساساً اعتقاد في شيء، يتضمن خضوعاً وعجزاً واعترافاً بمحدودية، بين الكائن البشري وكائن أشد قوة مفعماً نوراً وصدقاً؛ (و)على ضوء هذا الإقرار يصوغ الأفراد أنظمتهم المعرفية»[١٢]. بهذا المعنى تصبح المعتقدات الدينية عبارة عن علاقة بين الانسان والخالق توجدها الحاجة إلى المعرفة المؤتلفة في نظام عام يصوغه المجتمع في سيرورته التاريخية، وتؤطّره الأديان في توجهها الاعتقادي (العقيدة) وفي ممارساتها التي تقرّها العقيدة، حسب المجتمعات التي تنمو وتنتشر فيها.

وإذا كان في المعتقدات الدينية ما يشير إلى تأثر الفرد بالمعتقد باعتباره إيماناً شخصياً، فهي تدلّ الانسان، بالايمان والممارسة، على التعمّق في المعرفة للتسامي والتقرّب من الخالق، والابتعاد عن شهوات الدنيا ومفاسدها. وهي بهذا التوجه، مشتركة بين الأديان جميعاً، السماوية منها والوضعية. والتعمق في المعرفة الاعتقادية يتطلب، حسب المؤلفين، الإيمان بخالق كلي قادر على كل شي، ولا يحده شي، وليس قبله شيء في المعتقد العام، ومن ثم ما يختص به معتقد عن آخر (الطوائف والمذاهب في المسيحية كما في الاسلام وغيرهما)، وكذلك في فروع المعتقد الأصلي التي تتضمن الأفكار عن الخير والشر، والعدالة الإلهية، وعن الخلاص واليوم الآخر، وأصل الكون

12 . أكوافيفا وباتشي، علم الاجتماع الديني، مذكور سابقاً، ص78 - 79.

ومآله، وارتباط المعتقد في أصله وفروعه بالنظام الاجتماعي السائد[13].

إلا أن الباحثين يعودان إلى التأكيد على أن المعتقدات لا يمكن أن تنعزل عن التجربة والممارسة والاحتفال بها بالطقوس اللازمة. لذلك من المهم القول إن تحويل المعتقدات الدينية إلى فعل يومي شخصي، يكون من خلال الفرد؛ وإلى فعل اجتماعي، من خلال الجماعة المؤمنة. وذلك يتحصّل من خلال انضمامهم جميعاً، بإيمانهم وبممارستهم لفعلهم الايماني، إلى مؤسسة دينية اجتماعية معبّرة عن توجّههم العملي، وعن إيمانهم، في الزمان والمكان. هذا الانتقال من المعتقدات في صيغتها النظرية إلى الممارسة العملية، أو من الممارسة العملية التي عليها أن تبلور، بتكرار الممارسة، صيغةً نظرية عقدية، هو الذي يضمن استمرارية المعتقدات الدينية وفعلها في المجتمع الذي تنتمي إليه[14].

هل يمكن إنطلاقا مما سبق، التفريق بين المعتقدات الدينية، وغيرها من المعتقدات، إن كانت أسطورية أو سحرية، أو حتى سياسية وإيديولوجية؟

لا فرق، حسب ظني، بين المعتقدات من حيث بُناها، وإن كان ثمة اختلافات في المضمون والتوجه. ذلك أن الشكل والسلوك متشابهان في كل أنواع المعتقدات. وكلها تتوجه إلى قدرة فائقة القوة والفعل من خلال علاقتها بالمؤمنين؛ على الأقل، هذا ما يندرج في ذهنية هؤلاء. وبالتالي تكتسب المعتقدات، على اختلافها، شحنتها العاطفية من خلال الممارسة على أي نوع كانت: المشاركة في الصلاة، أو تقديم الأضحية، أو الاحتفال بالعيد، أو ممارسة طقوس محدّدة في المراحل المتعلقة بحياة

13 . أنظر نموذجاً لهذه المعتقدات في أصولها وفروعها للتفصيل:
المصدر نفسه، ص80.

14 . حول أهمية العلاقة بين المعتقدات الدينية وممارستها والاحتفال بها بالطقوس اللازمة، أنظر:
المصدر نفسه، ص82.

الانسان، من الولادة إلى الموت، أو الإيمان بالقدرة الخارقة على الشفاء، وردّ المصائب، وجلب الخير والبركة، ورفع المظالم، وصولاً إلى الاحتفالات والمهرجانات السياسية التي تمجّد هذا الزعيم أو المؤسس أو القائد.

إلا أن السؤال الذي يمكن طرحه هو التالي: إذا كانت المعتقدات، ومنها المعتقدات الدينية، حصيلة إيمان فردي تتأسس عليها مواقف الشخص في حياته العملية، فكيف يمكن النظر إلى هذه المعتقدات، وعلى أي مقياس؟ بمعنى آخر، هل ثمة إمكانية لحظ الفرق بين معتقدات الشخص الذاتية، وما يجري حوله من شؤون النظر والممارسة في المعتقدات نفسها في العيان الخارجي؟

يقرّر أكوافيفا وباتشي أن ثمة أربعة أوجه لهذه الفروقات بين الداخل (الشخصي) والخارج (المجتمعي)، في المعتقد ذاته.

الوجه الأول يبين أن المعتقد أشد صلابة من الممارسة والانتماء الدينيين. المعتقدات تبقى مترسخة في الذهن، وإن بطلت الممارسة الدينية، أو مارس المؤمن بها ما يشي بمخالفتها، أو بمناقضتها.

المعتقدات الدينية، وغير الدينية على أي صعيد كانت، لا تتراتب في ذهن الانسان، ولا تحظى بالأولوية نفسها التي تكون عليها لدى المؤسسة الدينية أو الاجتماعية التي ينتمي إليها.

قلما تخلو ذهنية إنسانية، من وجود آثار أنظمة معرفية دينية وسحرية وخرافية، وإيديولوجيّة مهما أنكرت ذلك، ومهما بالغ أصحابها في تنكّرهم لدينهم ومعتقداتهم، وإظهار عدم إيمانهم، وحتى الكفر به.

من المتعذّر في الأبحاث التجريبية الفصل بين المعتقدات على المستوى الشخصي والاجتماعي. وبالتالي، لا يمكن التأكد من كون ممارسة المعتقدات تتم بموجب

اختيار شخصي، أو نتيجة فعل مجتمعي[15] يعطي لهذه المعتقدات الاهتمام اللازم، وينساق في إثره الأفراد، بصرف النظر عن محتويات معتقداتهم؛ أو نتيجة ردود أفعال نفسية على ظروف طارئة[16].

المعتقدات الحديثة

لم تبقَ أمور التعاطي مع المعتقدات مقتصرة على الأمور الأسطورية، أو الخرافية والدينية، بل انتقلت المعالجة إلى الميدان الفلسفي والسياسي، أو ما يمكن أن نطلق عليه تعبير "الإيديولوجي"، وخصوصاً بعد ظهور الفلسفات الحديثة، وترسّخ العلوم السياسية والاجتماعية. ففي كتابهما «المعجم النقدي لعلم الاجتماع»، يعالج بودون وبوريكو مفهوم المعتقدات من الناحيتين السوسيولوجية والفلسفية إنطلاقاً من كيفية النظر إلى المفهوم. فهو باعتبارهما، ذو بُعد نظري معياري، ويتجلى ذلك من خلال ممارسة عملية الاقتراع مع القناعة بأن الصوت الواحد لا يمثل أي فرق؛ وبُعد إجرائي في الممارسة الفردية، مع القناعة بأن الاقتراع الكثيف بتوجيه من المعتقد سيشكّل فرقاً. وفي الحالتين، ثمة فروقات لا يمكن إنكارها. فالمعتقدات الوضعية الاجرائية قابلة للمراقبة من خلال المواجهة مع الواقع. أما المعتقدات المعيارية فلا يمكن التأكد من صحتها لأنها غير قابلة للإثبات في جوهرها[17]. وفي كل الأحوال تبقى

---

15 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:
المصدر نفسه، ص82 - 83.

16 . يعتبر نور الدين طوالبي أن ازدهار المعتقدات الدينية وممارسة الاحتفاالات والطقوس الملازمة لها، في الجزائر جاءت مترافقة مع قابلية التغيير والتحديث، باعتبارها رداً على توجهات المستعمر الثقافية المغايرة والمهدّدة للمعتقدات الوطنية والاسلامية، وإن كانوا في الوقت نفسه، يعبّرون عن رغبتهم بالتغيير والتحديث، ما أوقعهم بما يشبه حالة الانفصام. أنظر في هذا الخصوص:
طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، مذكور سابقاً، ص ص59 - 69.

17 . للمزيد من التفصيل حول التوجه الفردي للمعتقدات، أنظر:
ر. بودون، ف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، مجد، 2007، بيروت،

المعتقدات بما هي معيارية، أو إجرائية، أساس الممارسة التي تستلهم منها أساليب وتجليات التعاطي مع مسائل الحياة العملية. ما يعني، كما استنتج الباحثان، «أن المعتقدات تلعب دوراً أساسياً في الحياة الاجتماعية. (و) يمكنها أن تحدّد أهداف العمل الفردي والجماعي»[١٨].

وعليه، تنتقل معالجة مفهوم المعتقدات لدى الباحثين من مجاله الفردي، إلى المجال الجمعي والمجتمعي من خلال تأثير البنية الاجتماعية على المعتقدات، إما لزيادة انتشارها بما يزيد عن الاحتفالات والطقوس والإعلام (الدعاية)، إذا كانت متناسبة ومؤتلفة مع توجه المجتمع العام، وممارسة أمور السياسة فيه؛ أو لانحسار هذا الانتشار لمخالفته التوجه المجتمعي العام، ولمناقضته إياه في النظر إلى الصالح العام، وإلى أمور السياسة. وأعطى الباحثان مثالين على ذلك. في الزيادة، ما حصل للحزب الشيوعي الفرنسي في نضاله في المقاومة الشعبية ضد الاحتلال النازي في الحرب العالمية الثانية. وهو ما أعطاه القوة الدافعة إلى الشهرة والرسوخ، مع كل ما تعنيه المعتقدات الماركسية. وفي الانحسار، ما حصل للحزب الشيوعي الأميركي إبان الحرب الباردة مع الاتحاد السوفياتي، عرّاب الأحزاب الشيوعية في العالم أجمع. وهو ما أدى إلى خفوت تأثير الحزب في علاقاته السياسية داخل الولايات المتحدة، كما نقصت في شكل ملفت أعداد المنتسبين إليه، وبالتالي، اختفت أو كادت، الاحتفالات الممجّدة للشيوعية، مع أن المعتقدات المتعلقة بالماركسية بقيت هي نفسها[١٩].

على أي حال، بقيت المعتقدات، في شكل عام، متميّزة بالجمود، ولكن هذا الجمود لا بد له من التحلّل عند وجود الظروف المناسبة لذلك، إن كان على الصعيد الفردي

ص521 - 522.

18 . المصدر نفسه، ص522.

19 . أنظر للتفصيل:
المصدر نفسه، ص526 - 527.

أو المجتمعي. ذلك أن جمود المعتقدات متأتّ من الفترة الزمنية الطويلة التي يسود فيها، ولا يميل إلى التحلل والاندثار إلا عندما يحل معتقد آخر محلّه[٢٠].

الطقس، المفهوم والدلالة

الطقس، في الأساس، هو عمل منظم يستجيب لحاجات سحرية أو دينية يتطلبها الإيمان بالمعتقدات التي تستلزم القيام بها، مثل طقوس الميلاد، وطقوس العماد والختان، وطقوس التكريس والبلوغ، والطقوس المرافقة لاحتفالات القداس والأعياد الدينية، والطقوس المرافقة للصلاة في المساجد وغيرها.

لم يأتِ لسان العرب على ذكر مفردة طقس، ربما لأن هذه الكلمة لم تكن ذات دلالة لغوية عند العرب، أو مصدرها غير عربي، علماً أنها مستعملة في التدليل على أحوال المناخ، وما له علاقة بالاعتدال والتطرف والبرودة والحرارة. أما «المنجد» فقد ذكر أن الطقس مرادف للطريقة، وهو التعبير الذي يدل على الطريقة الدينية في إقامة الصلاة، وإقامة الشعائر بالترتيب والنظام[٢١]، والمحافظة عليهما بالتكرار.

يعرّف لابلانتين الطقس بأنه «تصرّف إفرادي، وفي أكثر الأحيان جماعي؛ وهو يستعيد إلى حد ما، وبصورة ثابتة لا تتغير، مظهر مأثرة ذات نمطية أصلية تخصّ إلهاً ما، أو جداً معيناً. ويعمل الطقس بجهد، ليحقّق من خلال هذا التقليد، إعادة إحياء العصر المقدس، أو الزمن الأسطوري»[٢٢].

ويتميّز الطقس، حسب لابلانتين، عن التقاليد والعادات، بأنه ذو قالب شبه جامد

20 . المصدر نفسه، ص527.

21 . المنجد في اللغة والأعلام، الطبعة السابعة والعشرون، دار المشرق، 1984، بيروت، ص468.

22 . فرنسوا لابلانتين، الخمسون كلمة المفتاح في الأنتروبولوجيا، ترجمة حنان غازي، دار نلسن، 2014، بيروت، ص239.

وتكراري، وبعدم فعاليته المادية، وبإضفائه طابع القداسة على تجربة معينة. والطقس، بالاضافة إلى ذلك، إعادة إحياء ذكرى حدثٍ حصل في الماضي، ويعيد تجديد إحيائه في الحاضر[٢٣].

يعيد طوالبي مفردة الطقس Rite إلى الكلمة اللاتينية Ritus التي تعني عموماً العادات والتقاليد التي يمارسها مجتمع معين. ولكنها تعني، في الوقت نفسه، كل أنواع الاحتفالات التي تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي. فظهر هنا، أن لهذه المفردة معنيين مختلفين، عمل لابلانتين على التمييز بينهما، كما تبيّن أعلاه. إلا أن طوالبي يعود ليحصر معنى الطقس في وظيفته التي تدعو إلى إثبات استمرارية الحدث التاريخي، "من خلال تكرار واستدامة القواعد التي تثبّته.. (فيعمل على) تكريس ديمومة الحدث الاجتماعي أو الأسطوري الذي أوجده.. (من أجل) إعادة خلق وتحيين لماضٍ غامض غالباً، لكنه يأخذ معناه عند الذين يستخدمونه على أنه فعل ديني»[٢٤].

وانطلاقاً من وظيفة الطقس، يمكن تبيان ميزته الأساسية، وهي أنه يتّصف بالتكرار كأساس للسلوك الطقسي، على صعيد الفرد والجماعة. ويؤمّن، من خلال هذا التكرار، استمرارية الماضي في الحاضر. وميزته هذه، تسمح لنا باعتباره ذا هدف ديني يستلزم مراعاة عدد من القواعد الدقيقة والثابتة تعطيه معناه وتثبّته، من أجل إنشاء علاقة حميمة ومعقولة بين «عالم الحياة العادية وعالم الأجداد والألوهيات الأسطوري»[٢٥].

إلا أن الطقس نفسه، يتصف بميزة التكيّف مع المعتقدات التي أوجدته، كما سيتبيّن

---

23 . المصدر نفسه، ص240.

24 . طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، مذكور سابقاً، ص34.

25 . هذا القول لكزنوف ذكره طوالبي في المرجع المذكور سابقاً، ص35. وهو مأخوذ من المرجع التالي:
.J. Cazeneuve, Sociologie du rite, PUF, 1971, Paris, P. 28

لاحقاً. وهذا التكيّف والتطوّر، حسب مقتضى الحال، وربما التغير أيضاً، مبعثه التغير الاجتماعي، والذهني أيضاً، لحاملي هذه المعتقدات. وبموجب ذلك، يعملون على الارتقاء بمقدساتهم على المستوى الاعتقادي، وعلى المستوى الاحتفالي والطقسي؛ وهو الارتقاء الذي أوصل العرب، وشعوب كثيرة غيرهم، إلى التخلي عن آلهتم المخصوصة بقبائلهم؛ إذ كان لكل قبيلة إلهها (أو طوطمها). إلا أن هذه القبائل أحسّت بالتراخي أمام التطورات المستجدة والتغيّرات المحتملة، على ما لاحظ شلحت بنباهة، فتركت «الاتحاد يستوعبها شيئاً فشيئاً، كذلك، كان الأصنام والأوثان يخسرون تدريجياً من نفوذهم القديم، وينكسفون لمصلحة صنم أكبر وأقوى، هو صنم المدينة كلّها»[٢٦]. هكذا وصلت القبائل، في كل منطقة، إلى مرحلة التجمّع حول إله مديني واحد، أو أكثر، عابر لحدود القبائل؛ ومن ثم إلى مرحلة الإستجابة لدعوة محمد إلى عبادة الإله الواحد الأحد، والتخلي عن العصبيّة القبليّة واستبدالها بالعصبية الدينيّة. "وهكذا أصبحت الأمة الإسلامية قبيلة كبرى»[٢٧].

المقدس والحرام

يدل المقدس على العالم الإلهي، والمدنّس هو مقابله من العالم الأرضي ومن ضمنه الإنسان. ويدل الحلال على ما هو مسموح به دينياً، والحرام على هو ممتنع وغير المسموح به دينياً، مع ما يرافق ذلك من تحمّل وزر الخرق، والعقاب المنتظر بنتيجته.

---

26 . شلحت، مدخل إلى علم اجتماع الاسلام، مذكور سابقاً، ص99.

27 . هشام شرابي، البنية البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، ترجمة حنا دميان، دار الطليعة،1987، بيروت، ص40. وللتفصيل حول أهمية القبيلة والدين في الذهنية العربية، أنظر التحليل السوسيولوجي الراقي لبنية النظام الأبوي العربي، في:
المرجع نفسه، وخصوصاً المقدمة والفصلين الثاني والثالث.

يفصّل لسان العرب القول في المقدس، ويعتبره المنزه. والتقديس هو تنزيه الله عن كل ما له علاقة بالمادة. والقدوس هو الطاهر، والقداسة هي الطهارة. والمقدس هو الطاهر المنزه عن العيوب والنواقص. أما التقديس، كفعل إنساني، فهو تطهير النفس لتصير جديرة بالاتصال مع الله بالصلاة، «نقدّس لك أي نطهّر أنفسنا لك، وكذلك نفعل بمن أطاعك نقدّسه، أي نطهّره»[٢٨].

وجاء في لسان العرب أن الحرام نقيض الحلال، وهو ما حرّمه الله، ومنع استعماله أو ممارسته. كما أن الحرام يعني، في الوقت نفسه، المطهّر أي الخالي من الدنس والرجس، كالبيت الحرام والمسجد الحرام. والإحرام في الحج هو أن يجتنب الحاج الأشياء التي منعه الشرع منها، وهي حلال له من قبل أن يحج، ومن بعد، و«كأن المُحرِم ممتنع من هذه الأشياء»[٢٩]. يظهر في لسان العرب أن ثمة معنيين للحرام، وإن ظهرا في شكل مضمر. الحرام المدنّس والرجس الذي هو ضد المباح استعماله وممارسته، أي الحلال؛ والحرام بمعنى الطاهر والمقدس. وبقي هذان المعنيان ملازمين للحرام، وما زالا. وسيتبين لنا لاحقاً كيف عالج السوسيولوجيون وعلماء الأديان هذه المسألة، وكيف ميّزوا بين المقدس والمدنس، من ناحية؛ وبين المقدس والحرام، من ناحية ثانية.

في هذا المجال، يمكن المقارنة بين المقدس والمدنس، وبين الحلال والحرام، باعتبار أن كل ثنائية منهما هي على الوجه النقيض، بمعنى أن المقدس مخالف كلياً للمدنس، والحلال مخالف كلياً للحرام. ولأن الثنائيتين متباينتان، يمكن القول إن المدنس هو الذي ينتمي إلى العالم الدنيوي، بالمقابلة مع المقدس الذي ينتمي بدوره إلى العالم

28 . إبن منظور، لسان العرب، مادة قدس، دار المعارف بمصر، 1981، القاهرة، ص3549 - 2550.

29 . انظر في هذا الخصوص:

إبن منظور، لسان العرب، مادة حرم، مذكور سابقاً، ص ص844 - 846.

الإلهي. كما أن الحلال هو ما يمارسه الدنيوي (المدنس) في هذا العالم والمسموح به والمباح دينياً، بالمقابلة مع الحرام الذي ليس على الإنسان ممارسته باعتباره مخالفاً للتشريع الديني وخارجاً عليه. والمقدس الإلهي يمكن أن يتلبّس موجوداً مادياً، فيتقدس هذا الموجود بصفته تجلّياً للوجود الإلهي، وليس لوجوده المادي. كما يمكن للمدنّس الإنساني أن يتواصل مع العالم الإلهي، عن طريق نزع الدنس عنه بالتطهّر والصلاة.

يقول إلياد في هذا التقابل بين ما هو قدسي وما هو دنيوي، إن المقدس يمكن أن يُظهر نفسه في حجارة أو أشجار. إلا أن هذا الأمر لا يتعلّق بتقديس الشجرة أو الحجر لأنهما كذلك، بل لأن المقدس الإلهي يتجلّى فيهما. فهما "يُظهران شيئاً ما، لا هو حجر ولا هو شجرة، وإنما الكائن المطلق»[٣٠]. إلا أن الحجر أو الشجرة لا يتكرّسان باعتبارهما تجلياً للمقدس الإلهي إلا بما يضفيه عليهما الإنسان في ممارساته لحياته العملية، وبما استخلصه من خلال علاقته مع الحجر أو الشجرة. وبالتالي فإن حجراً بذاته، أو شجرة بذاتها، موضع التجلّي، وليس أي حجر أو شجرة. كما أن الحرام يخرج من التقابل مع الحلال في الممارسة الإنسانية ليدخل في علاقة مباشرة مع المقدس، وباعتباره الوجه السلبي لهذا الأخير[٣١]، وهو ما أفاض يوسف شلحد في شرحه لدى معالجته بنى المقدس عند العرب.

يبدأ شلحد معالجته لمفهوم المقدس بالقول إن من السهل رؤية وفهم المقدس من خلال نتائجه التي لا تتصف بأي ميزة خاصة. إلا أنها في المقابل، موضع إجلال وتبجيل وهدف تكريم وخوف، لأنها بمنظور الجماعة وإيمانها، ذات تأثير شديد على حياتهم. وهذا ما يعطيها صفة القدسية باعتبارها تجلياً للقدرة الإلهية. ومن البديهي

30 . مرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، 1988، دمشق، ص17.

31 . شلحد، بنى المقدس عند العرب، مذكور سابقاً، ص26.

أن تكون نتائج المقدس المنظورة متجسّدة في الينبوع أو الشجرة أو الحجر. وبذلك يوصف المقدس بتجلياته الظاهرة من خلال ما يثيره من مخاوف واستعدادات لدى المؤمنين[٣٢].

يكتسب المقدس ديمومته من عناصر مستقرّة في الإيمان، وهي مستقرة باستقرار الإيمان بها. وإذا حصل ما يناقض هذا الإيمان أو المقدس، لا يرحل هذا الأخير تاركاً الميدان كله للمقدس الطارئ. كما لا يسقط في المدنّس الدنيوي، بل يتحول إلى مجال آخر، ملاصق للدين، وملازم له، لا هو بالمقدس الإلهي، ولا هو بالمدنّس المادي؛ هو مجال السحر والشعوذة اللذين يبقى لهما دائماً من يؤمن بهما إيمان المؤمن بالمقدس الإلهي. وإنطلاقاً من هذه الفكرة النيّرة التي أوحى بها شلحد، يمكن القول، تأكيداً لها، إن عناصر المقدس ذات العلاقة الوطيدة بالحالة الاجتماعية والاقتصادية التي أُنتجت فيها، تتصف على العموم بالثبات، أو بالأحرى، تكاد تكون عصيّة على التغير. وعليه، فإن الثبات يسمح بتفريق أفضل بين المقدس والمحرم. «فالقدسي دائم ومحدود النطاق، فيما الحرام مضطرب ومشتت، متنوع؛ الأول (المقدس) هو المصدر، الثاني (الحرام) هو الحصيلة»[٣٣]. وبالتالي، يمكن القول إن المقدس الخالص هو: الإلهي أو ما يحتوي نَفَساً مقدساً أو ملازماً للإلهي.

عالج شلحد مسألة الحرام في أول كتاب ظهر له بالعربية في علم الاجتماع الديني، وذلك في العام ١٩٤٦. وكان هذا الكتاب مفتتح أبحاثه في السوسيولوجيا العربية والاسلامية. فالحرام، على ما يقول، يمكن فهمه بمعنيين. فهو إما أن يكون كل ما هو ممنوع، أو يكون كل ما هو مقدس. فالحرام الممنوع هو ما كانت طهارته مانعة لانتهاك حرمته. لذلك لا يجوز للمرء أن يمسّ ما هو مقدس، على أي شكل كان أو

32 . المصدر نفسه، ص24.

33 . المصدر نفسه، 26.

هيئة، إلا إذا كان طاهراً، بمعنى أن الحرام هنا هو المقدس. ولكن الحرام أيضاً هو ما لا يمكن الاقتراب منه أو لمسه لأنه نجس، والنجاسة هنا نقيض الطهارة. وبالتالي، فإن النجاسة دليل على الحرام، وكل ما هو نجس وقذر هو حرام. في هذا المعنى المناقض للطهارة، وبالتالي للقداسة، نجد النتيجة نفسها التي يعطيها الحرام القدسي. فالحرام هو «ما كان ممنوعاً، والمانع له قد تكون طهارته وقد تكون نجاسته، وقد تكون عفّته، وقد تكون كثرة جرائمه»[٣٤]. نفهم من هذا الكلام أن الحرام هو نوع من القوة في ما هو مقدس وما هو نجس على السواء، لأن النتيجة التي يمكن أن تتحصّل، في حال انتهاك حرمتهما هي واحدة.

ما يهمّنا في هذا المجال، التأكيد على أن الأشياء المحرّمة التي تعني المقدس هي التي تهمّنا هنا. وبالتالي، هي التي عليها أن تكون معزولة عن العالم الدنيوي بحدود واضحة[٣٥]، لتبقى بمنأى عن لمسها أو التعامل معها، إلا بموجب طقوس وشعائر خاصة يتوسّلها المؤمن للتواصل مع العالم القدسي، وأهمها شعائر التطهّر، التي تمنع الفعل الإنساني، المدنّس بطبيعته، عن انتهاك المقدس.

من هنا، كانت المعتقدات الدينية الأساس الذي انبنى عليه ما هو حرام، بمعناه القدسي والنجس. وبالتالي، ما هو مباح وما هو مشجّع عليه، أو ما هو حلال. وعليه، وطالما المقدس والمدنّس على مقربة من الانسان، وفي متناوله، أوجدت المعتقدات الدينية الاحتفالات والطقوس الملازمة لها. والطقوس هذه، هي التي

34 . شلحت، نحو نظرية جديدة، مذكور سابقاً، ص53.

35 . يقدم لنا ميرسيا إلياد مثالًا واضحاً عن أهمية التفريق بين العالم الدنيوي والعالم الديني، ويكثّف هذا التفريق والعزل بمثال عتبة الكنيسة التي تفصل بين العالمين، كما عتبة الجامع وأي معبد. ويصف المحتوى الجواني للمعبد الذي يفتح نافذته، أو يحدّد توجهه، للاتصال بالعالم الإلهي بمعزل عن العالم الدنيوي المدنس، وليتميّز عنه. أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:

إلياد، المقدس والمدنس، مذكور سابقاً، ص27 - 30.

تبيّن كيفية التعامل مع الحرام بمعناه القدسي، وكيفية التهيؤ لهذه الأمور من أجل طلب المغفرة، والرجاء بتقبّل الشعائر، ومنها الصلاة بالطريقة الفضلى؛ بالاضافة إلى تعلّم التفريق الدقيق بين الحلال والحرام، بمعناهما الديني.

أعاد شلحد البحث بمنهجية أكثر عمقاً من خلال مقارنته بين الحرام والمقدس بعد هجرته إلى فرنسا. وقدم شرحاً مفصّلاً في كتابه الهام الذي يشكل المصدر الأساسي لمعطياتنا، «بنى المقدس عند العرب» [٣٦]«Les structures du sacré chez les Arabes» (١٩٦٤)؛ وهي المعطيات التي تبحث في المقدس وفي العلاقة الملتبسة التي شغلت السوسيولوجيين وعلماء الأديان بين المقدس والحرام.

يعتبر شلحد، بحق، أن ما يربط بين المقدس والحرام هو تجسّدهما في محرّمات وممنوعات تفرض على الانسان ابتعاداً عن بعض موجودات الدنيا، للإقتراب من المقدس، من ناحية؛ والابتعاد عن شهوات الدنيا ومفاسدها، من ناحية ثانية. إلا أنه يستكمل هذه الفكرة المستخلصة من مناقشاته في موضوع الدمج بين المقدس والحرام، بقوله إن هذا التحليل لا يحيط إلا بالجانب السلبي والتحريمي للمقدس. ذلك أن للمقدس جانباً إيجابياً يميّزه عن الحرام. وهذا الجانب هو مصدر المقدس، وهو في كل حال مصدر إلهي. وبالتالي، فإن مفهوم الحرام يتضمن فكرتين متمايزتين: مصدر المحرّم وسببه (كائن أو غرض دنيوي)، والمحرّم نفسه «وهو الوجه السلبي للقدسي ونتيجته، القابل للتطبيق في كل المجال الدنيوي»[٣٧]. وعليه، يمكن الاستنتاج من ذلك أن المقدس عامل جذب للتقرب من العالم الإلهي، ولو من خلال بعض تجلياته المادية أو الانسانية، بصفتها التي تظهر بألبسة القديسين والأولياء وأصحاب

---

36 . Joseph Chelhod, Les structures du sacré chez les Arabes, Maisonneuve et Larose, 1964, Paris

37 . شلحد، بنى المقدس عند العرب، مذكور سابقاً، ص26.

الكرامات. أما الحرام فهو أمر بالتحريم والامتناع عن الفعل. بمعنى آخر، الحرام عامل دفع يبعد الانسان عن الفعل الذي يبعده بدوره (إذا حصل) عن العالم الإلهي، باعتباره عالماً يمثل المقدس. يقول شلحد في هذا المجال: «فيما يكون الحرام في جوهره أمراً بعدم الفعل، يكون القدسي، المنظور إليه تحديداً من زاويته الدينية، أمراً بالفعل»[٣٨].

وإذا كان العالم الإلهي المقدس يدفع الانسان إلى مرضاته والتقرب منه بسلوكيات محددة، منها ما له علاقة بالمقدس ذاته بصفته الإيجابية، ومنها ما له علاقة بالحرام، فإن ذلك يتم عن طريق معتقداته التي احتوت وعي هذا المقدس، باعتباره المؤثّر في وجوده ومصيره، ويستلزم منه القيام بالاحتفالات والطقوس الملازمة له. ومنها، النهي عن القيام بأي سلوك، إلا في شروط محدّدة توجب التطهّر والتهيّؤ للإتصال مع المقدس. هنا يأتي التقارب بين المقدس والحرام. الصلاة ممارسة قدسية ولكنها تستوجب شروطاً يكون من المحرّمات تجاوزها أو عدم تنفيذها. لذلك يصير من المؤكد أن وظيفة الحرام هي حماية الانسان من شر الدناسة.

المعتقدات والطقوس

من هنا، اكتسبت المعتقدات قدسيتها، وتطلّبت القيام بالاحتفالات اللازمة لإظهار الخضوع لها وتبجيلها بالطقوس اللازمة التي لا تستقيم الاحتفالات بدونها، أو بتجاوزها، لأنها وحدها الكفيلة بربط حاضر المحتفلين بأصل المعتقد، وهي وحدها التي تعيد انتاجه بحيث تعمل على ربط الحاضر بالماضي، وتتيح، بالتكرار اللازم والمستمر، ترسيخ المعتقد وتثبيت الإيمان به. وفي هذا الإطار يصير الاحتفال والطقوس المرافقة له كفيلين باستمرار المعتقد، ويحيطان به لحمايته من أي نوع من أنواع التغيير، وبالتالي يزوّدانه بالنسغ اللازم الذي يجعله عصيّاً على الاندثار.

---

38 . المصدر نفسه، ص27.

نظرت السوسيولوجيا الفرنسية، على ما يقول طوالبي، إلى الطقس على أنه ذو وظيفة استرجاعية للمعتقدات. ذلك أن المعتقدات الأسطورية والدينية تطلّبت وجود الطقوس كحاجة أساسية، باعتبارها الأدوات التقنيّة التي تقوم بوظيفة محّددة مهمتها الأساسية تأمين استمرارية المعتقدات، بمجموعها أو بمفردها، عن طريق «الاسترجاع الجماعي المستذكر لأصول الأسطورة والدين»[٣٩]. وهذا يعني أن المعتقدات بذاتها، وبوساطة المؤمنين بها، تستحضر الطقوس منذ اللحظة الأولى لتلبّس المعتقد، ومن ثم يصير استذكاره من صميم الإيمان به. فتأتي الخطوات المتسلسلة لتعمل على إعادة تمثيله أو التعبير عنه، بالدقة المرسومة، والصرامة المطلوبة، وبالتبجيل اللازم. وتقوم التعابير الإيمانية الجسدية والكلامية المرسلة والمنغّمة، بما يفي بمتطلبات الاحتفال، من ناحية؛ وبما يعطي للمعتقد حقّه في التبجيل، من ناحية ثانية. ذلك أن التمثيل الطقسي يؤمّن للمعتقد الدفع اللازم للاستمرار، والترسخ في نفوس المؤمنين به، ويوفّر له القدرة على الانتقال إلى الأجيال اللاحقة؛ وهي الأجيال التي يكون من المهم لدى أصحاب المعتقدات الدينية، أن يحضروا هذه الاحتفالات، ويتأمّلوا في هذه الطقوس لتدخل، عن طريق الملاحظة بالمشاركة، في وعيهم، وتتغلغل في لاوعيهم، من خلال الاحساس بها بالمراقبة، وإيقاظ حس التساؤل لديهم.

تتصف المعتقدات بشموليتها التي تطول مختلف المجتمعات الانسانية، إذ لا وجود لمجتمع إنساني دون معتقدات خاصة به. هذا بالاضافة إلى شمول معتقدات بعينها مجتمعات إنسانية كثيرة ومتعددة في ثقافاتها المجتمعية. ولا يقتصر ذلك على المجتمعات الحديثة فحسب؛ بل وجدت هذه المعتقدات مع وجود المجتمعات الانسانية. ما يعني أن المعتقدات البشرية قديمة قدم الانسان نفسه. وباقية

39 . طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، مذكور سابقاً، ص9.

ومتجددة ببقاء الإنسان نفسه. وعليه، اختصت الانتربولوجيا الاجتماعية والثقافية على رصد وتحليل معتقدات الانسان البرّي في المجتمعات الأولية الابتدائية لتعرف كيفية نشوء المعتقدات لديها وأهميتها، ووظائفها والغاية منها في حياتها اليومية. وبقي الأمر على ما هو عليه في المجتمعات الحديثة مع الاختلاف في النظرة والوسائل والتقنيات، وما أضافه الفكر الانساني في مسيرته الحضارية.

وإذا كانت المعتقدات تحظى بالاجماع في المجتمع الذي نشأت فيه، باعتبارها المضمون الإيماني لنظرة هذا المجتمع إلى الحياة بعناصرها كافة، وإلى ما وراء الحياة؛ وهي النظرة التي تحمل ثقل الماضي وذاكرته، فإن الاحتفالات والطقوس الملازمة لها تعتبر الأدوات اللازمة للتذكير لمن لديه القابلية للنسيان والتجاوز. والتذكير في هذه الحالة حاجة مجتمعية وجماعية، وبالتالي تصير الاحتفالات والطقوس المذكّرة بهذه المعتقدات ضرورة ملحّة للإبقاء على جذوة الماضي مشتعلة في نفوس المؤمنين، وعلى استحضار الماضي ليعيش في الحاضر بقيمه وإيمانه، وبإلغاء المسافة الزمنية بين الماضي والحاضر، وليصير الماضي حاضراً والحاضر ماضياً، على الأقل في زمن الاحتفال، وفي الوقت الذي تسترسل الطقوس في مسيرتها المحدّدة بالدقّة اللازمة، والسيرورة المعلومة صوتاً ونغماً وحركات. وفي ذلك كله ما يفسّر، ليس فقط أهمية الاحتفالات والطقوس في ترسيخ المعتقدات والتعبير العملي عن الإيمان بها؛ بل أيضاً، عن "استدامة الطقوس عبر تاريخ الحضارات"[٤٠]. وباعتبارها تضمن ديمومة الأديان التي تؤسّسها، فهي تخضع لقاعدة عامة في الاسترجاع، قوامها التنفيذ الدقيق للخطوات الطقسية «من أجل إشباع نزعة الحفاظ على هذه الأديان التي تعتبر بطبيعتها مناهضة للتغيير»[٤١].

40 . المرجع نفسه، ص9.

41 . المرجع نفسه، ص10.

بهذا المعنى الذي قدّمه طوالبي، وإن كان ينحو في أطروحته منحى التحليل النفسي الاجتماعي، تظهر الطقوس ملازمة للمعتقدات تلازُم الصورة للمادة. وبما أن الطقوس لا تقوم منفردة، بل بالاحتفالات المتلازمة معها، فلا يمكن تصوّر معتقدات إلا بالتلازم بينها وبين الاحتفالات والطقوس، حتى في أكثر المعتقدات سريةً وحصراً. ذلك أن هذه الأخيرة تتلازم أكثر مع الاحتفال بها بالطقوس اللازمة، مهما كان عدد المحتفلين، ومهما كان الاحتفال سرياً[٤٢]. والذكرى التي تفصح عن حدث ديني قوبل بالضغط والقمع والملاحقة والقتل والاعتقال بسبب معتقد من المعتقدات، تعمل على إعطاء الاحتفال المزيد من الاهتمام الإيماني بالطقوس اللازمة لزيادة التماسك بين المؤمنين، وتحفيزهم على تعميق إيمانهم. ولا يختلف الأمر هنا بين أسبوع الآلام لدى المسيحيين، وذكرى عاشوراء لدى الشيعة، إلا في كيفية توظيف كل منهما من خلال استحضار الماضي ليعيش في الحاضر، وليستمد الحاضر من الماضي عناصر استمراره، ومبرّر ثورته الدائمة[٤٣]..

42 . أكثر ما يظهر ذلك، وإن كان ظهوره صعباً، في الجمعيات السرية والطوائف الباطنية التي تقوم باحتفالاتها وطقوسها بمعزل عن الآخر وبعيداً عنه. أنظر في هذا الخصوص، كمثال على ذلك، طقوس الاحتفالات في الجمعيات الماسونية، في:

Sahar Hajj, Sociétés Secrètes: Pouvoir et Religion, diplôme d'études approfondies en Anthropologie, Institut des Sciences sociales, Université Libanaise, 2014,Beyrouth.

43 . يقول فؤاد اسحق الخوري في تحليله لمجريات الاحتفالات الشيعية بيوم عاشوراء، "إنها تكسب المجتمع الديني لدى الشيعة أسلوب التعاطف المجموعي الذي يتّخذ من الحكم القائم، أياّ يكن، موقف المعارض، بلغة رمزية، هو الإمام يناهض الفرعون. هذا يعني أن الاحتجاج والثورة والمواقف المعارضة ليست أموراً عرضية تأتي وتذهب...(بل) هي من صلب التنظيم الديني الذي يركّز على استقلالية المجتمع الديني، استقلاليّة الإمام وسيادته»؛ وهو التنظيم الذي ينتمي إلى «صلب الإيديولوجيا الدينية التي تدعو إلى التهيؤ لتقبّل الإمام العدل». هنا تظهر الاحتفالات والطقوس المرافقة لها على أبهى ما يكون في عملية الاستنهاض الدائم للحفاظ على المعتقد الديني وترسيخه وضمان استمراره. أنظر في هذا الخصوص:

فؤاد اسحق الخوري، إمامة الشهيد وإمامة البطل، مركز دار الجامعة، 1981، بيروت، ص260. وحول

من نافل القول التأكيد على أن المعتقدات، أسطورية كانت أو سحرية أو دينية، متميّزة بتجذّرها في الذهنية المجتمعية، الشعبية منها والعالمة، على الأقل بما يتعلق بالمعتقدات الدينية. ذلك أن المعتقدات الأسطورية والسحرية والخرافية، الملازمة بطبيعتها للعقلية الخرافية أو السحرية متلازمة مع الذهنية الشعبية أكثر، لأنها لم تتعرض إلى مدارك حديثة تنقلها من حالتها الذهنية الخرافية إلى حالة أحدث تأخذ الظواهر بالعقل، أو بما تنتهي إليه التجربة ويفضي إليه البرهان. إلا أن هذه العقلية تحولت إلى بنية أحدث على الصعيد المعرفي والاعتقادي، وهي البنية الدينية بكل ما فيها من معتقدات؛ منها ما هي معتقدات حديثة مبنيّة على العقيدة الدينية في كل تفاصيلها، ومنها ما سمحت به العقيدة الدينية من خلال توريثها إلى المؤمنين مع جذورها ومحتوياتها ما قبل دينية، ومنها ما التصق بالدين نتيجة الممارسات الدينية والفقهية الشعبية في مسيرة الأديان التاريخية.

وفي كل الأحوال، يمكن القول إن المعتقدات الدينية، ومن ضمنها المعتقدات السابقة على وجود الدين، وهي التي ارتضى القيّمون عليه مساكنتها للمعتقدات الدينية، تَحُول بطبيعتها دون أي إمكانية للتغيير، نظراً لثباتها والتسليم بها إيمانياً، من ناحية؛ ولعدم إمكانية إخضاعها للبرهان لأنها بطبيعة تَشكّلها تندرج خارج الإطار التجريبي، وبالتالي من غير الممكن الاقتناع بها بالتجربة والبرهان، من ناحية ثانية. ولأنها كذلك، تعمل المعتقدات الدينية على منع تبدّل الذهنيات، والإبقاء على البنى

طقوس عاشوراء نفسها وأهميتها في عملية الاستنهاض وتحليلها سوسيولوجياً من الناحيتين الدينية والسياسية أنظر:

Waddah Chrara, Transformation d’une manifestation religieuse dans un village du Liban Sud (Ashura), UL, Institut des sciences sociales, Centre de recherches, 1968, Beyrouth.

Frederic Maatouk, La Représentation de la mort de l’Imam Hussein à Nabatieh, UL, Institut des sciences sociales, Centre de recherches, 1974, Beyrouth.

الاجتماعية كما هي[44]، إلا بما ترتضيه المعتقدات الدينية ذاتها.

وظائف الطقوس الدينية

نظراً للتلازم الضروري بين المعتقدات الدينية والطقوس، نرى من المفيد لفت النظر إلى أن أي معتقد ديني يفرز طقوسه الخاصة بالحدث الذي أطلق هذا المعتقد، وثبّته كواقعة تاريخية. وأكثر ما يظهر ذلك في الدين التوحيدي السماوي الذي يحفظ الحدث بتكراره السنوي باعتباره من جملة معتقداته الدينية. ولا يفوتنا، في هذا المقام، أمر استرجاع الأحداث التاريخية قبل الدينية سنوياً بالطقوس المناسبة، إن كان على الصعيد الأسطوري، أو الأعياد التي يتكرر تذكّرها، بالطقوس المناسبة، سنة بعد سنة، إن كان في الحضارة الفارسية أو الفرعونية القديمة، أو في بلدان المشرق العربي في كل ما يتعلق باحتفالات توديع سنة ذهبت، واستقبال سنة جديدة، أو بالاحتفالات المناسبة بقدوم الربيع.

في المسيحية، ثمة احتفالات بمناسبة ميلاد المسيح مفعمة بالفرح ترافق المراحل المتدرّجة التي مرّت بها فترة الولادة، تبدأ بطقوس محددة من شجرة الميلاد وهدايا بابا نويل إلى إقامة الصلوات باحتفالية ظاهرة تبيّن أهمية الحدث، باعتباره العهد الجديد للإنسانية. وكذلك الحال باحتفالية الفصح التي تدلّ على قيامة المسيح من الموت بعد أسبوع الآلام الذي يتكرر فيه تمثيل مشاهد العذاب والصلب، على أقرب ما يكون من الواقع الراسخ في ذاكرة المؤمنين، نتيجة التكرار الدقيق للواقعة التي أدت إلى إلقاء القبض على المسيح وتعذيبه ومن ثم صلبه. فتكون الطقوس الممثّلة لهذه الوقائع، وبالدقة اللازمة، والتسلسل الناشئ عن معرفة تفاصيل الحدث هي

---

44 . يعتبر روجيه باستيد أن الدين بطبيعته كمعتقد، والمتماسك في كل عناصره، يقف عقبة دون التغيير، ويرمي إلى المحافظة على ما هو قائم، أنظر في هذا الخصوص:

Roger Bastide, Sosiologie des mutations religieuses,- la sosiologie des Mutations, PUF,1970, Paris,p158.

الكفيلة بإدامة الاستمرار والاستذكار، ليبقى الحدث حياً في ذاكرة المؤمنين، وليعودوا في لحظات إحياء الطقس إلى زمن ماض، فيحسّوا بأنه لا يزال حياً على أرض الواقع بالمشهد الملازم للذكرى التي لا تزال تحيا في نفوس المؤمنين.

وإذا كان الاسلام لم يعطِ للطقوس الملازمة للمعتقدات التي يحتويها الاهتمام الذي أعطته المسيحية بممارستها لمعتقداتها، فذلك لأن البساطة وعدم الانقياد للبهرجة كانا منهج الإسلام وتوجّه المسلمين في علاقتهم مع معتقداتهم، وبالطقوس الملازمة لها. فكانت الصلاة على وجه معلوم تحتفل بذكرى التضحية الرمزية التي قدمها إبراهيم مضحّياً بالخروف بدل ابنه اسماعيل، بناء على طلب من الإله الكلي القدرة. وكانت صلاة الفطر هي المؤذنة بانتهاء شهر الصوم، ما يعني ويوجب الاحتفال بذلك. وما كان يزيد عن الاحتفال بالصلاة إلا معايدة الأهل والأقرباء، مع ما يرافق العيدين من احتفالات وطقوس تقام للأطفال الفرحين والمرحّبين بهما؛ وهي احتفالات يتشاركون فيها خارج المنازل والحارات الضيقة، وذلك بالخروج إلى المتنفس العام في المدينة أو في القرى. وهنا، كان على هذه الطقوس والاحتفالات أن تتغير بتوالي الأيام، وبتغيّر الظروف والأحوال. وهنا، لا بدّ من التأكيد على أن نواة الاحتفالات والطقوس، بما لها من علاقة مباشرة بالدين والتشريع الديني، بقيت كما هي، مع زيادة الوسائل الحديثة التي يمكن أن تستعمل في إقامة الاحتفالات.

لا تقتصر الاحتفالات والطقوس المرافقة لها على تأمين استمرار المعتقدات الدينية وترسيخها في أذهان المؤمنين، أو على إظهار طقوسها أمام الأغيار لإثبات الوجود فحسب؛ بل هي، بالاضافة إلى ذلك، الوسيلة الأساسية للتقرب بوساطتها من العالم الإلهي، من المقدس المتعالي الذي يتوجّب التطلّع إليه بالخشوع اللازم. ذلك أن القائمين بهذه الاحتفالات والمشاركين فيها يؤمنون بأن ذلك هو وحده الكفيل بإزالة ما يلازمهم من القلق والإضطراب، في عالم يسير باستعجال على طريق مظلم لا يدرون نهايته ولا المخاطر القابعة على جانبيه. على هذا، يكون الطقس مهما كان نوعه،

الوسيلة الفضلى لإعادة التوازن الداخلي للإنسان في عالم متقلّب يحيط به. وبهذا المعنى، يصير الطقس، في وظيفته الدينية، الوسيلة الأنجع للدفاع. وهذه الفكرة كانت الفرضية الأساسية في أطروحة طوالبي حول الدين والطقوس والتغيرات[٤٥].

إذا كان الطقس الوسيلة الأنجع للدفاع ضد عالم مادي متقلّب الأهواء والأمزجة، حسب معتقد هؤلاء المؤمنين أو أولئك، فما هي الطريقة التي يتوسلونها للإبتعاد عما هو كائن في العالم الأرضي والتقرّب من الذات الإلهية، وبالتالي تحقيق أكبر قدر ممكن من السمو الانساني؟

لعل أهم الوسائل المتّبعة لترسيخ المعتقدات الدينية، وإدامتها وإبقائها حية في نفوس المؤمنين، وتأمين استمراريتها من جيل إلى جيل، هي الصلاة والصوم والمشاركة في الاحتفال بالأضحية. لذلك، علينا هنا أن نبيّن أهمية الصلاة والأضحية في عملية الاتصال بالخالق، وتكرار عملية الخضوع له بالتبجيل اللازم والخضوع المطلق للمشيئة الإلهية، مهما كانت نوعية المعتقدات الممارَسة، ومهما كانت الطقوس المرافقة لها. ذلك أنها كلّها تتوحّد في تمجيد الخالق، وفي التسبيح باسمه.

الصلاة

لا شك في أن الصلاة هي الوسيلة الأولى والأساسية في كل دين. ولا يفترق الدين الوضعي، أو ما قبل الدين السماوي، مهما كان مغرقاً في القدم، عن الدين السماوي في اعتماد الصلاة في أشكالها المختلفة، وطقوسها المتعدّدة بتعدّد الأديان ذاتها. والصلاة وسيلة المعتقد الديني في التقرب من المقدس، مباشرة أو من خلال شفيع

---

45 . أنظر في هذا الخصوص:

طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، مذكور سابقاً، ص38. وحول أطروحة طوالبي وفرضيته الأساسية، أنظر:

المصدر نفسه، ص82.

أو وسيط يكون حلقة الوصل بين الخالق والمخلوق، حسب كل دين، وكل معتقد داخل الدين نفسه.

يفصّل شلحد بين الصلاة المقامة لدى الشعوب الابتدائية الطوطمية وبين مثيلتها لدى الشعوب الحضرية. ذلك ان الصلاة الطوطمية تعتمد على ما يكون معبوداً منها من الأجداد أو من الحيوانات. ذلك لأن الإيمان راسخ بأن الطوطم ملزم بحماية القبيلة والدفاع عنها. فتكون الصلاة المتوجهة إليه بمثابة الأمر بقيادة العارف أو الساحر، وبمثابة التودّد للآلهة الأخرى ورجائها للتخلص من أذاها. بينما الصلاة الحضرية تقوم على الدعاء والرجاء والاعتراف بالضعف والخطيئة أمام الإله المخصوص بكل قبيلة[٤٦]، ومن ثم الله الواحد الأحد في الأديان التوحيدية.

على أي حال، كانت الصلاة، ولا تزال، وسيلة المعتقد والطريقة المثلى للتقرب من العالم الإلهي والمقدس. هذه نظرة كل الأديان ما بعد الطوطمية[٤٧]، قديمها وحديثها. والصلاة هي الوظيفة الأساسية والمركزية في المعتقد الديني بوجه عام. ذلك أن الصلاة تضع المؤمن في مواجهة مباشرة من المعبود، مواجهة تضرّعية بين مخلوق وخالق؛ بين بشري يعيش في العالم الأرضي، أرض المادة والدنس والخطيئة والفساد، وبين مقدس متعال. وهي مواجهة طقسية في الأساس، يرافقها الكلام الذي يعمل على إيصال ما يطلبه المؤمن إلى مسامع الإله الذي يسمع ويدرك كل شيء، في إيمان المؤمن وفي نظرته إلى العالم القدسي. هدف الصلاة، إذن، ومبتغاها، محاولة استحضار حالة الاتصال والتواصل مع العالم الإلهي. ويأمل المؤمن، ويرجو، عند

46 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:
شلحت، نحو نظرية جديدة، مذكور سابقاً، ص75 - 78.

47 . أنظر في هذا الخصوص حول الطوطمية عند العرب القدماء، وما كانوا يفعلونه في إلههم الطوطمي إبان الضيق أو القحط:
خان، الأساطير والخرافات عند العرب، مذكور سابقاً، ص86 - 87.

قيامه بهذا الطقس المعلوم، إن كان خشوعاً أو ركوعاً، كما في طقوس الصلاة عند المسيحيين، على العموم؛ أو عند المسلمين، ركوعاً وقياماً ومن ثم ركوعاً وملامسة الأرض بالجبين، على وجه معلوم وفي مرات خمس يومياً، وفي كلام منطوق في القلب أو باللسان؛ يأمل.. التقرب من الله ومرضاته، ويرجو قبول طلب المغفرة والصفح عن الخطايا التي ارتكبها بالنيّة والفعل في هذا العالم الأرضي.

آلية الصلاة هذه، مهما اختلفت تقنياتها، باختلاف المعتقدات الدينية للممارسين، تعبّر عن محتوى واحد، وهو تأكيد الخضوع للقوة الإلهية، وطلب مرضاتها، والمغفرة عن الذنوب المرتكبة بصغائرها وكبائرها، وإن كان ثمة فرق بين هذه وتلك في قبول طلب المغفرة. ذلك كله يتطلب ما على المؤمن، مرتكب الخطيئة، فعله للوصول إلى إمكانية تحقيق أمنية المغفرة باعتبار أن الله وحده، على الأقل في الأديان التوحيدية، قادر على أن يغفر لمن يشاء، وأن يحبس المغفرة عمّن يشاء، وإن كان عن طريق الشفاعة. وهو وحده الذي يَسأل ولا يُسأل. وإمكانية تحقيق المغفرة، إيماناً، واردة من أصغرها إلى أكبرها، حدّدها التشريع الديني تحت عنوان «الكفارة»[٤٨] التي تفتح الباب أمام المغفرة والتوبة. إلا أن المسألة تبقى، في كل حال، مرتبطة بالإرادة الإلهية في الإسلام، وبمن يشفع لديها في المسيحية، أو في أديان أخرى. طبعاً، ما عدا حالات خاصة أوجدها التشريع الديني، بالاضافة إلى خروقات إيمانية وسّعت الهوة بين ما يقوله التشريع الرسمي «الشرعي" للدين، وما يمارسه المؤمنون في حياتهم العملية. من هنا يمكن فتح الباب على الطقس الثاني المتلازم مع المعتقد الديني، وهو الأضحية في أوجهها كافة.

---

48. الكفّارة هي الغرامة الشرعية التي على المؤمن المسلم دفعها في حال مخالفة السلوك الديني الشرعي. ويقدم لنا شلحد مثالاً على وجوب الكفارة، وذلك عندما يسمح للحاج مثلاً «أن يفك حرماته قبل فراغ عملية الانتهاء من الدورة القدسية والعودة إلى الحياة الدنيوية». أنظر في هذا الخصوص: شلحد، بنى المقدس عند العرب، مذكور سابقاً، ص34.

الأضحية

من الضروري القول إن الأضحية مرافقة للمعتقدات الدينية منذ وجود الأديان والانسان المتديّن. ذلك أن مفهوم الأضحية ظهر منذ البداية كوسيلة مادية يقدمها الكاهن، وهو المسؤول الديني عن الجماعة، إلى الإله موضوع التقديس والعبادة. والأضحية المعتبرة هي تلك التي يسيل منها الدماء لحظة التضحية بها. ما يعني أن من الضروري التضحية بمخلوق حي من الحيوان يكون حجمة على قدر الطقس المعبّر عن المعتقد، وعلى قدر أهمية الاحتفال الذي تُقدّم الأضحية فيه. ووصل هذا الأمر في المعتقدات القديمة إلى تقديم الأضحية من البشر. وتطوّر الأمر، من بعد، ليصل إلى تقديم الأضحية على أنها رمز فداء لبني البشر لتخليصهم من الخطيئة الأصلية. وأوضحُ ما ظهر ذلك في المسيحية التي تقيم في قداسها الأسبوعي طقس الذبيحة الإلهية التي ترمز إلى الفداء بالصلب والموت لتخليص المؤمنين، وليستحقوا نعمة الإيمان بالانبعاث من جديد، كما ينبعث المسيح من الموت في اليوم الثالث[٤٩]. وكما ترمز التضحية بالخروف الذي افتدى الانسان بالنعمة الإلهية لدى المسلمين، فكان لذلك عيد، يقدم فيه المسلمون الأضحية الحيوانية إستذكاراً لذلك الحدث القدسي، وتكراراً له صبيحة كل عيد أضحى، وفي كل سنة، مع كل الطقوس المرافقة له بدءاً بعملية الذبح، وصولاً إلى توزيع لحم الأضحية، ومن له الحق في أن يأكل منها.

49. لا يقوم القداس عند المسيحيين بدون الذبيحة الإلهية التي يتحول فيها جسد المسيح إلى قربان، ودمه إلى خمر، يتم تناولهما بطقوس خاصة، ومن ثم يوزّع القربان على جميع المصلين بعد عملية التكريس. هذه هي التضحية بالرمز لدى المسيحيين ولا تزال، على غير ما يقصده شلحد من انقطاع النصارى عن تقديم الضحايا بعد إنابة الكفر بالذات عنها والتضحية القلبية.

شلحت، نحو نظرية جديدة، مذكور سابقاً، ص84. هنا يتقبل المؤمنون الأضحية بتناولها بعد التكريس، ويكون بالمقابل تقديم ما يقابلها من أعطيات، بمثابة تضحية، من المؤمنين للكاهن والكنيسة.

في كل هذه الحالات، من الكفارة وصولاً إلى التضحية بالحيوان والمال، أو بالرمز عن طريق الذبيحة الإلهية، تقع الضحية في خانة ما يتوجب على الانسان تقديمه إلى المعبود ليحصل بالإيمان على مطلبه، أو ليحظى بنعمة المغفرة. إذ لا دلالة على حصول المغفرة إلا بالإيمان والرجاء. والأضحية، بذلك، صنو الصلاة ومتمّمة لها. فيظهر الأمر هنا، وكأن الأضحية، أو الكفارة، أو المشاركة بالذبيحة الإلهية في القداس المسيحي، ما هي إلا وسيلة تبادل بين الانسان والخالق القدسي.

فإذا كان الكلي القدرة مصدر المغفرة ومزيل السيئات للإنسان، فإن على الانسان أن يبادله بتقديم ما يليق به من العطايا والقرابين[50]، ومنها أعطية الدم؛ وهي الأعطية التي تعود إلى زمن سحيق إنطلاقاً من الفكرة التي تقول بأن القدرة الإلهية تتفاعل مع هذه التضحية لتحرير طاقتها وتجديدها لتبقى على حيويتها المعهودة في علاقتها مع معبوديها. والدم في هذه الحالة، المُراق من الأضحية[51]، هو الذي يعطي للتفاعل بين الخالق والمخلوق الحيوية اللازمة. ذلك أن الإنسان المؤمن هو الذي يعطي لموجوداته طهريّتها بالطقوس والشعائر اللازمة، لتكون حلالاً فعلاً، بما

50 . يعتبر شلحد أن الأضحيات والقرابين كانت منتشرة في مكة عشية ظهور الإسلام، ومن خلال القرآن. ويقول إن الله كان في نظر المكيين رب بيتهم الحرام، وإنهم كانوا يخصّونه بجزء من أضاحيهم وقرابينهم. إلا أن قوّته كانت مكسوفة بآلهة الجاهلية العربية الأخرى التي كانت تتلقى مثله، وحتى أحسن منه، نصيباً من القرابين، ويستند في ذلك إلى أمثلة من القرآن، وآخرها الآية 136 من سورة الأنعام: «وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون». أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:

شلحد، بنى المقدس عند العرب، مذكور سابقاً، ص67.

51 . لمعرفة أهمية إراقة الدم من الأضحية أو الذبيحة، ودلائلها، ومن هو المخوّل للقيام بذلك، وكيفية تحوّلها من الحلال إلى الحرام بالتكريس لتصير هبة للآلهة. ولا يتم ذلك إلا بالتضحية عن طريق إراقة الدماء. وبعد ذلك، تتحول إلى طعام حلال يوزع على المشاركين. أنظر:

شلحت، نحو نظرية جديدة، مذكور سابقاً، ص ص81 - 84.

يتوجّب عليه تجاه الله، الخالق والمالك لكل شيء.

في هذه الحالة، وبالمعنى القديم، تكون الأضحية، بالدم المُراق، مقبولة من القوى القدسية، لأن الدم هو «شراب الآلهة المفضل، (و) الغذاء الذي يؤدّي إلى تجدّد قوى المقدس المنهكة الموضوعة في خدمة البشر، والوسيلة التي بواسطتها تنعكس هذه القوى عليهم من جديد»[٥٢]. والغاية من ذلك كلّه هي دفع البشر، في عملية تبادلية، إلى الاستمرار في الحياة والإيمان، وتكرار المبادلة. وبهذه الطريقة يشتد إيمان الناس ويترسخ. و"تشتد قدرتهم على الحياة والبقاء"[٥٣]، على ما يقول روجيه باستيد. إلا أن ما يقرّره يوسف شلحد في ما يتعلق بالأضحية، هو أنها تعود، كملكيّة، إلى الألوهة لأنها تنتسب إليها ذاتاً، ولأن الملك لله وحده. وفي هذه الإعادة، "يمكن أن تترجم الإباحة بتحطيم ما. هوذا أساس التضحية بالذات، الذي يقوم على تحرير العنصر الخطر وإعادته إلى القوة المقدسة، سواء بإراقة الدم، النفس السائلة للضحية"[٥٤] أو بغيرها. والتضحية هذه، حسب شلحد، هي واحدة من ثلاث؛ سبقتها التضحية بالتحطيم الشامل، كما هي الحال في البواكير، وما لحقتها من التضحية بالمال عن طريق دفع الزكاة إلى المراجع الدينية. وفي كل حال، على ما يقول شلحد، يمكن اعتبار التضحية أكثر من كونها هبة. وربما الأصح أن تعتبر، في معظم الحالات، عطاء حراً، وإعادة حرة[٥٥]، إلى مالك مطلق كلّي القدرة والقداسة.

ما عملت عليه الأديان التوحيدية هو حصر طقوس المعتقدات بالقوالب الرمزية.

---

52 . طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، مذكور سابقاً، ص39.

53 . ذكر هذا القول طوالبي في المرجع المذكور سابقاً، وهو مقتبس من المرجع التالي:
Roger Bastide, Le sacré sauvage et autres éssais, Payot, 1975, Paris, P144.

54 . شلحد، بنى المقدس عند العرب، مذكور سابقاً، ص38.

55 . المرجع نفسه، ص38.

ذلك أن ما تتطلبه هذه الطقوس وما ترمي إليه ما عادت مؤتلفة مع تقديم الأضحيات والقرابين بمعناها المادي إلى آلهة لم تعد موجودة، أو خفّ تأثيرها إذا كانت لا تزال موجودة في حنايا الذاكرة، أو اللاوعي الإنساني، أو لدى مجموعات إنسانية مغرقة في التقليدية. فوحدانية الله في الأديان السماوية، قضت أو كادت على هذه الطقوس التي لم تعد تتوجه إلا إلى الذات الإلهية، وإن كان ثمة وسطاء وشفعاء فيها، وإن كان وجود هؤلاء متفاوتاً بين هذا الدين أو ذاك. وما صار جليّاً في هذا المجال أن الطقوس بكل ما تحمل من تقنيات وتقدمات صارت متوجهة إلى الإله الواحد. وانتقلت بذلك من حالاتها المادية إلى الحالات الرمزية التي لا تبغي سوى مرضاة الإله الواحد الأحد، وإن كانت هذه المسألة أكثر بروزاً ووضوحاً في الإسلام. إلا أن الإسلام تغاضى عن استبعاد الأضحية، وأبقى عليها في صورتها الرمزية المتمثلة بالفداء. وتقديم الضحية في عيد الأضحى على أن يوزّع جزء منها على الفقراء يوم العيد، تعبيراً عن المشاركة الوجدانية، والتكافل الاجتماعي.

رغم الوضوح الجلي للمعتقدات التي تظهرها الطقوس الملازمة لها، في شكل عملي ومتتابع، فإنها تبقى عرضة للاختراق والمناقضة من قبل معتقدات وطقوس سابقة على وجود الأديان التوحيدية. فتخالفها صراحة، ومن خلال الممارسة، بصرف النظر عن مدى وعي مخالفة هذه الممارسات للدين بصفته الشرعية أو الرسمية. فيظهر هنا نوع من التقابل بين ما يقره الدين الرسمي في معتقداته وطقوسه، وما يمارسه الناس من خلال علاقاتهم مع الدين الرسمي؛ وهي الممارسة التي يمكن أن نطلق عليها تعبير الدين الشعبي.

تدخل هذه المقاربة في عداد ما عملنا على بحثه سابقاً حول الثقافة الشعبية، والثقافة العالمة أو الرسمية. وانتقلنا منها إلى شؤون الثقافة اللامادية الشعبية، ومنها ما يتعلق بالثقافة الدينية الشعبية، والثقافة الدينية الرسمية. إلا أن ما يشكل الفرق هنا، هو كيفية النظر إلى الثقافة الدينية. فالقرب واضح بين رسمية الدين

وشعبيته، من خلال المعرفة الدينية المشتركة بين المؤمنين الذين عليهم أن يمارسوا شؤون دينهم بما يتطلبه من معتقدات وطقوس. ذلك أن الدين أصلاً جاء لجميع الناس، وإن كان فيه ما هو خاص متعلق بشؤون العقيدة وتفاصيلها، وبالتالي فهو، هنا، للخاصة من المؤمنين. وما علينا النظر فيه هو ذلك العام المشترك الذي يمارسه جميع المؤمنين، إن كان في المعتقد العام وبكل عناصره، أو في ممارسة الطقوس والعبادات الملازمة لها، أو المنطلقة منها في تجليات الحياة العملية.

من نافل القول التأكيد على أن المعتقدات الدينية والطقوس المرافقة لها والمتلازمة معها لا تختص فقط بقضايا العبادة والإيمان، وبكل التفاصيل التي تحدد العلاقة بين المؤمن والخالق، على أهمية هذه العلاقات؛ بل ثمة الكثير منها ذو علاقة مفصلية بالمحيط الاجتماعي، وبالعلاقات الاجتماعية على أنواعها. ذلك أن المؤمن لا يعيش معزولاً في حياته الدينية والعملية. واجتماعيّته تتطلّب منه نظراً وعملاً مع المحيطين به والأغيار. وهؤلاء، منهم من يشاركونه المعتقدات نفسها؛ ومنهم من يتشاركون معه في علاقات القرابة والجيرة؛ ومنهم ما يشكّلون الأغيار، إن كان في انتمائهم القرابي أو المذهبي والديني؛ ومنهم من يشكّلون عناصر الضغط عليه بفعل السيطرة أو الاستعمار أو التثاقف.

في كل هذه الحالات المتعدّدة والمعقّدة، على المؤمن أن يتصرّف ويمارس سلوكياته المتغايرة بتغاير المتفاعلين إجتماعياً معه، وكذلك الذين على تماس مباشر معه في حياته العملية اليومية، سياسياً واقتصادياً وثقافياً. في هذه الحالات جميعاً، يحسّ بأحاسيس متنوّعة وأحياناً متناقضة. فيتساءل: ماذا عليه أن يفعل، وهو محمّل بإرث ثقيل من المعتقدات التي تجعله قريباً من جماعات، وعلى الحياد مع جماعات أخرى، وعلى خصومة وممانعة مع جماعات تمارس عليه أنواعاً من الضغط، وتدفعه إلى مجافاة ثقافته، والابتعاد عن معتقداته باسم التقدم والعصرنة والركوب مركب الحداثة. وهو يدرك أن ذلك كله يُشعره بالغربة والضياع في بحر لم يدرك بعد كيفية خوض غماره. فيلتفت إلى ما يمكن أن يحميه، فلا يرى مغيثاً له إلا الأهل

والجيران وأصحاب المعتقد الواحد الذين يمكن أن يكونوا الحصن الأمين في مقابل هذه التغيّرات التي لا يدرك بعد كيفية تدبير أموره معها.

هنا نجد لزاماً علينا أن نبحث في المعتقدات الشعبية، وفي دورها لإعادة التوازن والاستقرار النفسي والمجتمعي لمعتنقيها. وهذا ما يدفعنا إلى تتبع المعتقدات في العودة إلى أصولها، وفي وظيفتها الاجتماعية، باعتبارها علاقات تفاعل بين الناس، بالاضافة إلى كونها علاقات بين الناس والخالق، بما أنها معتقدات دينية. وهذا ما سيكون علينا بحثه في الفصل التالي.

الفصل الثالث
المعتقدات الشعبية
الأسس والتجليات

البحث في المعتقدات الشعبية العربية يقتضي العمل على بدايات تعرّف العربي على المظاهر الطبيعية التي تحيط به، وتؤثر فيه، من خلال إعمال حواسه في استكشاف أبعادها، ومعرفة ما تعنيه وما توحي به حركتها وتغيراتها، من تقلّب اليوم بين نور وظلمة، والأحوال حوله وفيه بين برد وحرارة، ومنظر سطح الأرض بين منبسطات وأعماق ومرتفعات، وبين صحو سماء، وتلبّد غيوم، وهبوب عواصف، ولمع وما يرافقه من أصوات غريبة تُدخل الرعب إلى النفوس. هذا طبعاً، بالاضافة إلى الحيوانات التي تسرح حوله وتخيفه في أكثرها لأنها تحاول النيل منه، كما من بعضها، على قاعدة الآكل والمأكول.

الظواهر الطبيعية والمخيّلة الانسانية

كل هذه المظاهر المحسوسة، منذ بدايات التفتح الانساني على الطبيعة، شغلت حواس الانسان في كل مكان من العالم، ومن هؤلاء الانسان العربي. وهذه الأحاسيس وصلت إلى الباطن، ولعبت لعبتها في المخيّلة، ودفعت الانسان إلى محاولة تفسير هذه الظواهر على موجتين متقاطعتين؛ موجة الحماية والدفاع ضد ما يمكن أن يضره من هذه الظواهر والموجودات؛ وموجة التكيّف والتفاعل مع ما يمكن أن

يشكّل الدفعَ للانسان ليعمل على تثبيت أوضاعه ومساعدته على الاستمرار، ومن هذه: الماء والنبات والطقس المعتدل والحيوانات التي يمكن أن تكون، في البدء، تحت سيطرة الانسان.

وفي اللحظات التي كان الانسان يعمل على تأمين سلامته، وسلامة المجموعة، باعتباره عضواً في رهط؛ وهو وحدة قرابية أولية أو عائلة أو عشيرة، كان يعمل على محاولة فهم وتفسير ما يحيط به، وابتداع الوسائل التي تحمي من الضرر، وتزيد من جلب الخير له وللجماعة. من هنا، كانت الأهمية الكبرى في هذه التجمعات المغرقة في القدم، للشخص العارف والمفسّر. وأطلق عليه منذ تلك الأزمنة لقب العرّاف والساحر؛ وهما اللقبان اللذان يؤشّران على مصدرَي المعرفة في أحوال العالم المحيط، ومن ثم انتشارها بين الناس العاديين. ومن هنا أيضاً، ظهرت صنوف التبجيل والاحترام للعرّاف والساحر، لأن المصير متعلّق بهما، وما يقولانه، أو يأمران بفعله، يمثّل الحقيقة المطلقة، والأمر الذي لا يُردّ.

ومن المعرفة الصادرة عن عارفي العشيرة أو القبيلة، أو ساحريها، ولترسّخ هذه المعارف في أذهان الناس، وانتقالها من جيل إلى جيل عبر الزمن، تحوّل ما هو مركزي في نظر هؤلاء، باعتباره المؤثّر المباشر في مسيرة حياتهم اليومية؛ تحوّل.. إلى معتقدات راسخة إن كان باعتبارها حقائق ثابتة، ينبغي حفظها جيداً، أو تداولها باستمرار وتناقلها بين الأجيال، لما للمعرفة من أهمية في تقليل الخوف مما تدلّ عليه، والاطمئنان إلى مساكنتها والتكيّف معها. ولأن المعرفة وحدها لا تكفي، فإن وسائل أخرى اعتمدها الانسان البِدْئي في علاقته مع الطبيعة، وهي التي تساعد عملياً في دفع الأخطار، والحماية من الضرر، ومواجهة الشرور، وجلب الخير والسعد، واستعمال وسائط الدفاع ضد ما يمكن أن يصدر عن الآخرين من ضروب السحر والحسد وصيبة العين، وغيرها من الأمور الناشئة، إما عن قوى خفيّة تغلغلت في ذهن الانسان، أو عن علاقات بشرية يمكن أن ينشأ عنها شتى ضروب الصراع

والمنافسة والغلبة.

يفيد هذا الكلام أن المعتقدات الشعبية نشأت منذ عهود مغرقة في القدم. منها ما نشأ عن الظواهر الطبيعية التي ما كان الانسان العربي، أو غيره، يدرك أنها كذلك، إذ لا شيء باعتبارهم يتحرك من ذاته ولذاته. ولا بدّ لهذه الظواهر أن تعمل وتتحرك بموجب قوى تحرّكها. وبالتالي، لكل من هذه المظاهر الطبيعية روح، ولكل مظهر منها عمل تقوده روح هذا المظهر. وما على الانسان إلا الخضوع لهذه الأرواح، ومجاراتها، وإظهار الطاعة لها، وتقديم كل ما يلزم لمرضاتها. فتلازمت منذ تلك الأوقات، العلاقة بين المعتقد والطقوس المرافقة التي تعني تقديم الأضحيات والقرابين بآليات وخطوات محدّدة ومدروسة بدقّة، بقيادة وإشراف الساحر أو العرّاف[1]، ومن يساعده ممن ينتقيه من المحيط الذي ينتمي إليه.

وعليه، يمكن تصنيف المعتقدات الشعبية في صنفين إثنين: المعتقدات التي بقيت كذلك باعتبارها فهماً لظواهر طبيعية، مثل عملية خلق العالم، والجبل والشجرة، والحجر، والشمس والقمر، والماء، والحيّة. هذا طبعاً، بالاضافة إلى إيمانهم بالمخلوقات الحيّة من غير الانسان، وبموازاته، وعلى علاقة وطيدة معه، قريبة وبعيدة، منها ما هو خيّر ومنها ما هو شرير. وقد شملت المعتقدات المتعلقة بهذه المخلوقات الحية منها وغير الحية، الأهمية والدور في علاقاتها بالبشر. كما فهم هؤلاء هذه العلاقات منذ بدايات تفتّحتهم على أمور الحياة ومظاهرها.

أما المعتقدات المبنيّة على فعل الانسان، فقد جاءت بما يمكن أن يساعده على

---

1 . كان العرب قبل الاسلام يعتبرون أن الشاعر على تواصل دائم مع الجن، كما "كان العرّاف يعرف بواسطة معاونه الخفي الذي كان يسترق السمع عند أبواب السماء". وهذا هو المبدأ الأرواحي الذي يفسر المعرفة للعراف باعتباره تدخلاً علنياً "لشخص خفي يحمل لهم علماً باطناً". أنظر في هذا الخصوص:

شلحد، بنى المقدس عند العرب، مذكور سابقاً، ص124.

معرفة العالم المحيط به، باعتبار أن المعرفة تعطيه المقدرة على التكيّف والتفاعل والمواجهة. والفعل يؤمّن له الحماية والتخلّص من المصاعب والشرور التي يمكن أن تلحق به، أو لإحاقة الضرر بمن يعتبر أنه مصدر شقائه وعذابه. هذا طبعاً، بالاضافة إلى إقامة كل ما يلزم من طقوس للحماية من الأمراض أو الشفاء منها، وجلب السعادة وزيادة موارد العيش والتمتّع بأمور الدنيا. وذلك كله يتطلّب علاقات خاصة ومرسومة بالدقة اللازمة بين الناس، فرادى ومجتمعين، مع الإله أو الآلهة الموصوفة بقدراتها الخاصة والعامة.

لذلك، علينا أن نبحث في المعتقدات المتعلّقة بالظواهر الطبيعية لمعرفة أصولها ومنزلتها في معارف الناس، وما يمكن أن تقدّمه هذه المعارف والمعتقدات من زاد فكري جدير بالاستمرار والانتقال، وإن كانت هذه خليقة بالتغيّر والتبدّل نتيجة تطور الفكر البشري، أو نتيجة ظهور معتقدات جديدة مستمدة من هذه، أو مطوّرة لها أو ناقضة. ولكن يبقى، كما سنرى، بعضٌ منها في محتويات المعتقد الديني، أياً كان، حسب ترسّخه في لاوعي الانسان، باعتبار أن كل إنسان، مهما كان زمن وجوده، يحمل في لاوعيه شيئاً من إنسان ما قبل التاريخ، على ما يقول مرسيا إلياد[٢]؛ وحسب أهميته في مجريات حياته، فرداً وجماعة؛ وخصوصاً ما يكون منها خارج الاطار التجريبي. ذلك أن ما يشكّل المقدّس، مهما كان شأنه، أو زمنه، يدخل في وعي الانسان ويترسّخ في لاوعيه ويبقى ملازماً له كعنصر من عناصر بنيته الذهنية، وليس كمرحلة من مراحل التطور المعرفي لهذه الذهنية. ويقول إلياد في هذا الخصوص:

«المقدس عنصر من عناصر بنية الوعي، وليس مرحلة من مراحل تاريخ هذا

2. Mircéa Eliade, Images et symboles, Gallimard,1992,Paris,p. 14

الوعي»[3].

المعتقدات بالظواهر الطبيعية

ما علينا البحث فيه ضمن هذا الاطار، النظر إلى المعتقدات التي نشأت عن تعرّف العرب على بعض الظواهر الطبيعية التي شكّلت معارفهم البدئية قبل ظهور الإسلام. ذلك أن هذه المعتقدات كانت مفتاح علاقاتهم مع المحيط الذي يعيشون فيه؛ وهو المحيط المتّصف بقساوة العيش وشظفه الصحراوي البعيد عن اعتدال المناخ، والفقير في موارده المائية، وبالتالي النباتية والحيوانية. هذا بالاضافة إلى ما كان يسود في منطقة مشرقية مجاورة اتصفت بمواردها الطبيعية الغزيرة لدرجة الشكوى من الطوفان الذي دخل في صلب معتقداتهم، وشكّل إرثاً خالداً من الأساطير المتعلقة بالخصب ووفرة الغلال، والتقلبات الطبيعية التي تحوّل الوفرة إلى قحط، والحياة الخصبة إلى جفاف وموت. وهذا ما يدل على أهمية البيئة الطبيعية في توليد المعتقدات، ومن ثم تدوينها لتوريثها إلى الأجيال اللاحقة.

خلق العالم

استأثرت فكرة الخلق على اهتمام كل شعوب العالم. وظهر لديهم تعليلات متعددة تطول فكرة الخلق والمآل والمصير المحتوم. وقد ظهر من ضمن ذلك، العلاقة بين الآلهة من جهة، والعلاقة بين هؤلاء والبشر، من جهة ثانية.

قدّم لنا السومريون قصة الخلق، إبتداء من انبلاج الحياة من الغمر والعماء، من

---

3 . ميرسيا إلياد، الحنين إلى الأصول، ترجمة حسن قبيسي، دار قابس للنشر، 1994، دمشق، بيروت، ص5 - 6. ويعتبر إلياد في مقدمته لهذا الكتاب أن العودة إلى أقدم مظاهر الثقافة الإنسانية تبين لنا أن الفعل الانساني بكل تجلياته هو فعل ديني، بالمعنى الواسع للدين. ذلك أن الغذاء والفعل الجنسي والعمل هي بمجملها ذات قيمة قدسية.

المرجع نفسه، ص6.

قبل خالق واحد. وهذا ما يدل على انبثاق الكل من الواحد منذ بدايات التكوين الحضاري الانساني. ويدبّر شؤون العالم آلهة يعملون مجتمعين برئاسة أربعة من الآلهة الكبار الذين يمثّلون المواد الأربع (الإسطقسات)، أي النار والتراب والهواء والماء. وهؤلاء هم المسيطرون على العالم وضامنو استمراريّة الحياة فيه. وهم، أيضاً، الذين يشرفون على مسيرة الحياة من خلال تكليف آلهة صغار للقيام بما يؤمّن ذلك، إلى أن خلق الإلهُ الأكبر الإنسانَ ليكون سيداً على المخلوقات جميعاً.

أطلقت المعتقدات السومرية على الغمر المائي الذي هو مبتدأ كل شيء، إسم الإلهة «نامو» الوحيدة. وبموجب قدرتها الإلهية ولدت إبناً وإبنة، ما يعني أن الأنثى هي مصدر الحياة الإنسانية. وكان أن ظهر إله السماء وإلهة الأرض، ومن ثم جاء إله الهواء، أنليل، نتيجة التزاوج بين إله السماء وإلهة الأرض، وإن كانا شقيقين، وذلك لتمكين الحياة من الاستمرار. وإله الهواء، لكي يعمل بالقدرة اللازمة، لا بد له من فصل إله السماء عن إلهة الأرض، فكان له أن أوجد السماء لتكون مملكة أبيه، والأرض لتكون مملكة الأم. ولم يكتف بذلك، بل وجد أن الظلام يلفّ الكون فخلق ابنه القمر لينير له مسيرته الدائمة بين الأرض والسماء. ولضعف نور القمر، وجد هذا أن لا مناص من خلق قوة نورانية أعظم، فكانت الشمس. ومن ثم تهيأ العالم لاستقبال الإنسان، سيد المخلوقات الأرضية جميعاً. وكان خلق الانسان، على ما يقول الشواف، ليس حباً به، ولذاته، بل من أجل أن يهيَّأ لخدمة الآلهة، ولتقديم القرابين والأضحيات لهم لضمان بقاء استمرارهم[٤]. وفي هذا التحليل ما يبيّن العلاقة التبادلية، منذ بدء الحضارة الانسانية، بين الانسان والآلهة، عن طريق ترسيخ المعتقدات وتأمين ديمومتها بالطقوس اللازمة والأضحيات المحددة بما يقرره الكهّان والعرافون.

يقول فراس السواح، في هذا المجال، إن المعتقدات السومرية في خلق الانسان

4 . قاسم الشواف، ديوان الأساطير، الكتاب الثاني، دار الساقي، 1997، بيروت، ص83.

هي أول إنتاج تقوم به حضارة إنسانية، ومنه أخذ اللاحقون فكرة خلق الإنسان من طين، وعلى صورة الآلهة[5]. وهذا ما دعا "كريمر" Kramer إلى اعتبار الحضارة السومرية مهد الحضارة[6]. وإن التاريخ يبدأ من سومر حيث "ازدهرت أول حضارة راقية شيّدها الإنسان، حضارة تضرب جذورها في عمق ما قبل التاريخ، دامت بشكل أو بآخر، حتى قاربت بداية العهد المسيحي"[7].

اعتبر العرب، منذ بني إسماعيل، على ما يقول محمد عبد المعين خان، أن الخلق كان في أصله ماء. واستند في ذلك إلى ما يقول كعب الأحبار في أخبار مكة: « كانت الكعبة غثاء على الماء قبل أن يخلق الله تعالى السموات والأرض بأربعين سنة ومنها دحيت الأرض»[8]. وقد اعتبر خان أن هذا الكلام جاء في فترة متأخرة، والغاية منه إدخال معتقدات يهودية في الاسلام، وكذلك الحال بالنسبة لإدخال بعض المعتقدات البابلية والفارسية، ومنها المعتقدات المتعلقة بالخلق والمذكورة في قصص الأنبياء[9]. ومن هذه المعتقدات قصة الخلق التي تقول إن الله عندما خلق السموات والأرض، خلق جوهرة خضراء وهي أضعافهما مساحة. ونظر إليها نظرة هيبة فتحولت إلى ماء، ثم نظر إلى الماء فصار يغلي مع ارتفاع الزبد منه مع الدخان والبخار، وارتعب من خشية الله، وما زال الرعد قائماً وسيبقى. "ثم بعث الله من تحت العرش

5 . السواح، مغامرة العقل الأولى، مذكور سابقاً، ص36 - 37.

6 . كريمر، طقوس الجنس المقدس، مذكور سابقاً، ص15.

7 . المصدر نفسه، ص13 - 14. وللتفصيل حول معتقدات الخلق السومرية أنظر التحليل المفصل لها في:
عطيه، في الثقافة الشعبية العربية، بنى السرد الحكائي، مذكور سابقاً، ص ص116 - 120.

8 . أبو الوليد محمد الأزرقي، أخبار مكة، تحقيق رشدي ملحس، الطبعة الثالثة، دار الثقافة، 1979، بيروت، ص31.

9 . خان، الخرافة والأسطورة عند العرب، مذكور سابقاً، ص159.

ملكاً فهبط تحت الأرضين السبع فوضعها على عاتقه، وإحدى يديه في المشرق والأخرى في المغرب باسطتين قابضتين على قرار الأرضين السبع، حتى ضبطها، فلم يكن لقدميه موضع قرار، فأهبط الله تعالى من أعلى الفردوس ثوراً له سبعون ألف قرن، وأربعون ألف قائمة، وجعل قرار قدَمَي الملك على سنامه فلم تستقر قدماه فأحضر الله ياقوتة خضراء من أعلى درجات الفردوس، غلظها مسيرة خمسمائة عام، فوضعها بين سنام الثور إلى أذنه فاستقرت عليها قدماه، وقرون ذلك الثور خارجة من أقطار هذه الأرض وهي كالحسكة تحت العرش. ومنخر ذلك الثور في البحر، فهو يتنفس كل يوم نفساً، فإذا تنفس مدّ البحر، وإذا ردّ نَفَسه جزَر، ولم يكن لقوائم الثور موضع قرار، فخلق الله تعالى صخرة خضراء، غلظها كغلظ سبع سموات وسبع أرضين، فاستقرت قوائم الثور عليها... فلم يكن للصخرة مستقر فخلق الله تعالى نوناً، وهو الحوت العظيم اسمه لوتيا وكنيته بلهوت، ولقبه بهموت، فوضع الصخرة على ظهره وسائر جسده خال، قال والحوت على البحر..»[10].

وهنا يدخل الدسّ اليهودي ليقول، حسب خان، إن إبليس دخل إلى بطن الحوت ووسوس إليه ليُعلِمه عمّا يحمل من أثقال، وسيرتاح لو نفضها عن ظهره. فتحرّك ليفعل ذلك فأوجد الزلازل، ولكن، بأمر إلهي، لا تصل إلى حد الدمار الشامل رأفة بالانسان. والسماء سبع طبقات بدءاً من الموج المكفوف، مروراً بطبقة الصخرة، ثم طبقة الحديد فالنحاس وصولاً إلى طبقتي الفضة والذهب، وانتهاء بالياقوتة البيضاء، بالاضافة إلى الكواكب المعلقة في السماء كالقناديل[11].

في هذا السياق الذي يتناول المعتقدات الشعبية التي لا تزال في بطون الكتب التراثية، تبيّن لنا، من ناحية أولى، تشابك المعتقدات الشعبية التي عليها أن توجد شرحاً

10 . من قصص الأنبياء التي ذكرها خان في كتابه المذكور سابقاً، ص159 - 160.

11 . المصدر نفسه، ص161.

وتفسيراً لخلق الكون في كل موجوداته، وإلى تقديم معرفة تجيب عن التساؤلات التي توحي بها الطبيعة، أو تدفع بها، من ناحية ثانية. وعلى هذه المعرفة أن تصوغ أجوبة تتناسب مع قدرة هؤلاء على الاستيعاب، وتخفّف لديهم حس التساؤل والفضول، وتشغل فراغاً معرفياً في أذهان عمومهم.

ولأن ثمة معارف ومعتقدات متأتّية من حضارات سادت في المشرق، وخصوصاً في بلاد الشام وما بين النهرين، فقد امتزجت الأجوبة القادمة منها، مع الأجوبة التي ابتدعتها البيئة الصحراوية لتقدّم هذه المعتقدات عن الخلق وتركيب الأرض والسموات والمبنيّة في أكثرها على التصوّر المادي للوجود، لأن ذهنية العربي الصحراوية لم تصل إلى أكثر من هذا التصوّر، على خلاف ما كان سائداً في بلاد الرافدين والشام[12]. وبذلك، كان انتاجهم يقتصر على ما هو مادي في الكون بكل موجوداته[13]. وما يزيد من قوّة إقناع هذا الرأي، الآية القرآنية التي تقول: «الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش""[14]. وهي الآية التي من ضمن آيات كثيرة غيرها، عملت على حصر أي فعل بالإرادة الإلهية ولو كان يوحي بصورته المادية، للتقريب من الأذهان. وبالتالي، أكدت على دحض الأفكار التي كانت سائدة قبل الإسلام، واستمرت بعده. ولنا عودة إلى ذلك لاحقاً.

---

12 . تظهر معتقدات بلاد ما بين النهرين والشام الهموم التي تشغلها في ما يتعلق بالموت والحياة والخير والشر والانبعاث والخلود. أنظر حول ذلك للتفصيل:

عطيه، في الثقافة الشعبية العربية، بنى السرد الحكائي، مذكور سابقاً، ص ص-105 163. إن فكرة الانبعاث والتجدد، على ما يقول ميرسيا إيلياد، «تكشف لنا عن بُعد عميق من أبعاد الفكر في بلاد الرافدين»، أنظر:

إلياد، الحنين إلى الأصول، مذكور سابقاً، ص103.

13 . خان، الأساطير والخرافات، مذكور سابقاً، ص160 - 161.

14 . سورة الرعد، الآية 2

وللعرب، بالاضافة إلى ذلك، ما يميّزهم عن غيرهم من شعوب المنطقة في مسألة خلق الانسان. ذلك أن خلْقَ الانسان من تراب فحسب، فكرة تعود إلى عرب الجزيرة. وهي فكرة مادية تنسجم مع ما سبق. وجسد الانسان لا يتألف من طين خاص، ممزوج بدم إلهي، حسب المعتقدات السومرية البابلية، ولا هو على الصورة اليهودية التي تبيّن أن الانسان هبط من الجنة بتنكّبه الخطيئة بعد أن كان خالداً، علماً أن هذه الحكاية اليهودية مقتبسة من التراث البابلي الذي يبيّن أن أول زوجين خلقهما الإله آيا: "قام آيا بخلق زوجين شابين وأعلا من شأنهما فوق جميع المخلوقات»[١٥]، وهما بمثابة آدم وحواء، لأن أسبقية الخلق تغلب التسمية. إلا أن أمومة الأرض للانسان بقيت مرافقة للذهنية العربية المشرقية، ومترسّخة في أدبه وتاريخه[١٦]، كما في آداب وتواريخ شعوب كثيرة في العالم، تثبّتها المقولة الراسخة: «تذكّر يا إنسان أنك من التراب وإلى التراب تعود».

الحجر

يستند محمد عبد المعين خان في كتابه «الأساطير والخرافات عند العرب» إلى مصادر عديدة من التراث العربي ليبيّن أهمية الحجر عند العرب قبل الاسلام، وما بقي من هذا الإرث بعد الاسلام[١٧]. ومجمل ما ذكره يدلّ على أن عبادة الحجارة بدأت أولًا،

15 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:
فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دار الكلمة للنشر، 1980، بيروت، ص80.

16 . خان، المصدر نفسه، ص162. أنظر أيضاً من ضمن المعتقدات التي نشأت قديماً ما يتعلق بأمومة الأرض للانسان، وخلقه من تراب:
جان صدقة، رموز وطقوس، رياض الريس للكتب والنشر، 1989، لندن، بيروت، ص43. أنظر أيضاً: السواح، مغامرة العقل الأولى، مذكور سابقاً، ص81 - 82.

17 . ظهر كتاب محمد عبد المعين خان في الثلاثينيات من القرن العشرين (1937) باعتباره أطروحة دكتوراه أنجزها في جامعة القاهرة، وكان عنوانها، الأساطير العربية قبل الاسلام، حسب ما جاء في كتاب «بنى المقدس عند العرب» ليوسف شلحد الذي نعتبره من المراجع المهمة في هذا البحث. إلا

حسب الأزرقي في أخبار مكة، عندما كان يرتحل جمع من بني اسماعيل من مكة، فيأخذ معه حجراً من حجارتها، باعتباره مقدساً من مدينة مقدسة، فيكون النظر إليه على أنه النظر إلى مكة والكعبة فيها. ومع مرور الزمن حل الحجر مكان المدينة والكعبة اللتين يرمز إليهما. فحلّت بذلك، الوثنية بدل دين ابراهيم واسماعيل التوحيدي، ودخل الراحلون مع أحجارهم، كما غيرهم من الشعوب المجاورة، في الضلال[١٨].

إلا أن هذا التأسيس الإيديولوجي للأزرقي الذي يُعيد كل شيء إلى أصله في أم القرى والكعبة، لم يمنع من انتشار عبادة الحجارة في الجزيرة العربية كلها. وكانت العبادة على هذا النحو معروفة. وإذا وجد عابدو الحجر أن ثمة حجراً أحسن مما يعبدون، يتخلّون عن الأول بكل سهولة، ليأخذوا من الثاني إلهاً لهم. وكانوا يستحسنون اللون الأبيض. وإذا لم يجدوا حجراً أوجدوه بعد أن يأتوا بحفنة من تراب ويعجنوها بحليب الغنم والصبغة البيضاء، لتصير وكأنها حجر ليعبدوه[١٩].

لم تقتصر عبادة الحجر على العرب في الأزمنة القديمة، بل شملت الكثير من شعوب العالم. ذلك أن الحجر في نظر هؤلاء يمثل القساوة والقوة والاستمرارية. ولهذه المواصفات كانت تتوجه العبادة لا للحجر بذاته[٢٠].

وكان العربي الحجازي، على ما يقول خان، يبحث عن ربّه في كل مكان، «وكان

أن في طبعته الثانية التي نشرتها دار الحداثة صدر بعنوان آخر، وإن كان قريباً من عنوان الأطروحة: «الأساطير والخرافات عند العرب»(1981).

18 . عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، دار إحياء التراث العربي، (مصورة)، د. ت. بيروت، ص79 - 80.

19 . خان، المصدر نفسه، ص107 - 108.

20 . صدقة، رموز وطقوس، مذكور سابقاً، ص97.

يرى صورة ربّه في الأحجار التي تسترعي نظره، ويرسم صوراً خيالية في الأحجار التي يبحث عنها في كل واد"[٢١]. وهذا لم يكن نهج العرب فحسب، بل كان نهج كل الشعوب المنتشرة في المشرق والمغرب، قبل أن يهتدوا إلى فكرة التوحيد الإلهي.

هكذا انتشرت الأحجار على صور أصنام منها ما يشبه وجه الانسان ومنها ما يشبه وجه الحيوان، وكانت جميعها موضوعاً للعبادة والتقرّب، باعتبارها آلهة يرجون شفاعتها للحماية والمساعدة. وقد اعتبرها العرب كذلك، وعبدوها على هذا الأساس. ومن هنا، بسبب الشفاعة، وبسبب القوة، تقرّب العرب، كما غيرهم من شعوب المشرق، من الحجر وحوّلوه إلى أصنام بأسماء متعدّدة. ذلك أنهم وجدوا فيه، بالاضافة إلى شفاعته المتأتية من صلابته وثباته، المقدرة السحرية العصيّة على الاحتراق بالنار. ولأن النار تموت بالماء أو بعدم وجود ما تأكله، يبقى الحجر، العصيّ على كل شيء، ثابتاً لا يتغير ولا يفنى. ولأنه كذلك، فهو الجدير قبل أي موجود آخر، بالتعظيم والعبادة[٢٢].

لا يقتصر الأمر على قساوة الحجر وقوّته، ليكون جديراً بالتقديس والعبادة، بل امتاز أيضاً، حسب أنواعه، بفوائده الكبيرة والمتعدّدة للانسان، وبتلبيته لحاجاته على الأوجه المختلفة. ومن الأحجار التي قدّسها العرب، باعتبارها أحجاراً سماوية، الكعبة والحجر الأسود. وقد ورث الإسلام هذه النظرة، نظراً لما كانت تحوز عليه من قداسة سابقة على الاسلام، ما حدا بالرسول العودة إلى تقديسها بعد أن أهملها فترة، لأنها من مخلفات قبل الاسلام. يقول شلحد في هذا الخصوص: "إن شعيرة الحجر الأسود في الكعبة تبدو مستوحاة من الاعتقاد السابق للإسلام نفسه، الذي

21 . خان، الأساطير والمعتقدات، مذكور سابقاً، ص110.

22 . خان، الأساطير والخرافات، مذكور سابقاً، ص98.

يحاربه القرآن. وهو الاعتقاد بوجود الألوهة في الأوثان»[٢٣]. ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل أعاد الرسول الاعتبار إلى الكعبة بعد مقاطعته لها بالتوجه في الصلاة إلى القدس. ولم يفعل الرسول ذلك إلا بعد التأكد من رسوخ قدسيّة مكة باعتبارها بيت الله، في البنية الذهنية العربية الاسلامية. لذلك أمر المسلمين «بإقامة الصلاة والوجوه مستديرة نحو قبلة مكة. وعلى هذا النحو أعيد دمج الكعبة في المنظومة الاسلامية، مع دورها القديم بوصفها بيت الله. والحجر الأسود... استرجع بدوره مكانته القديمة في العبادة"»[٢٤].

انتقل الاعتقاد الديني بقدسيّة الحجر، إلى الاعتقاد بفوائده الإنسانية عند العرب. وهي الفوائد المتعدّدة بتعدّد أصنافه وألوانه. من هذه المعتقدات ما ربطت بين الحجر والأبراج السماوية وأجزاء من جسم الانسان. ومنها ما يعتبر أن أصل الجواهر هو الدرّ القادم من السماء على هيئة حبات مطر تنضج في أذن الحوت المغلقة، وتتحوّل بعد حين إلى درّ. والدرّ حجر يُفرح القلب ويُصفّي دم القلب ويُضفي الجمال على الوجه. والياقوت سيد الأحجار، وإذا اختلط مع الدر، شدّا عصب العين. والياقوت ألوان متعددة لا تدنّسه النار، ويُضفي على لابسه المهابة والوقار، ويُسهّل قضاء الحاجات، ويدرّ الريق في الفم، ويدفع العطش ويقوّي القلب. أما حجر الفيروز فيُحدّ النظر ويقوّيه وينشّط النفس. وحجر العقيق يبعث الحلم والأناة وتصويب الرأي، ويكسب حامله وقاراً، ويسكّن الحدّة عند الخصومة. والنظر في المرجان يشرح الصدر ويبسط النفس ويفرح القلب ويسكّن الرمد ويمنع الجرح من الالتهاب، وغيرها الكثير[٢٥].

---

23 . شلحد، بنى المقدس عند العرب، مذكور سابقاً، ص138.

24 . المصدر نفسه، ص138.

25 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:
صدقة، رموز وطقوس، مذكور سابقاً، ص ص104 - 106.

الشجرة

تشكل الشجرة محوراً أساسياً في معتقدات الانسان القديم. فهي رمز الحياة والشباب والخلود. وقد كانت موضوع الخيال الانساني منذ وجوده، باعتبارها مبعث الحياة للانسان والحيوان معاً. وتوصلت الشجرة من خلال وعي أهميتها، إلى أن تكون مركز التبجيل والتقديس منذ بدء الخليقة، فهي شجرة الحياة وشجرة الحكمة وشجرة المعرفة، وشجرة الاستمرار الانساني[٢٦].

ولأن الشجرة مصدر الخضرة ورمز الحياة الدائمة والدالّة على الخلود، فقد حظيت بالتبجيل والتقديس. وصارت خضرة الشجرة خضرة الحياة ذاتها. وظهرت أهمية الشجرة منذ بدايات الحضارة الانسانية، على أنها من محتويات العالم الإلهي، ورمز الحياة الأبدية منذ قصة الخلق، باعتبارها رمز الخصب والحياة منذ أيام عشتروت، وجلكامش، وأساطير الحياة والموت في بلاد الرافدين. ولأنها بهذه الأهمية، كانت منطلقاً لبدء الخليقة الانسانية، بعد خروج آدم من الجنة، بإغواء الحية وحواء، بعد أن أكل من شجرة المعرفة. فظهرت الشجرة، هنا، باعتبارها في الوجود قبل الانسان، ومبعث تمرّده على الإرادة الإلهية، كما وصلتنا من القصص الأسطوري القديم. ولأن الشجرة كذلك، ظهرت عشتروت على هيئة شجرة خصيبة ترمز إلى الحب والعطاء، كما ترمز إلى المناصرة بالقدرة الإلهية، باعتبارها النخلة المعطاءة وشجرة الميلاد المبشّرة بولادة المسيح.

ولندرة الأشجار في الجزيرة العربية الصحراوية، كان لوجود الشجرة لدى أهلها الأهمية الكبرى، باعتبارها دليلاً على الحياة، ومبعثها في الوقت نفسه. وقد خصّها

---

26 . حول عبادة الشجر وتقديسها من قبل مجتمعات إنسانية كثيرة، أنظر الفصل السادس من ملخص كتاب فريزر:

جيمس ج. فريزر، الغصن الذهبي، تلخيص روبرت تمبل، ترجمة محمد زياد كبة، منشورات كلمة، 2011، أبو ظبي، ص ص89 - 102.

العرب بمجموعة من المعتقدات التي تقدّس وجودها، وتحرّم الاعتداء عليها، على أي وجه كان. وقد كان لبعض هذه الأشجار صبغات مقدسة تصل إلى حد العبادة؛ ومن هذه الشجرات نخلة نجران، ونخلة ذات أنواط. وقد أجمعت كتب التراث، وفي شتى الحضارت، على اعتبار الشجرة رمز الحياة ورمز الخير والخضرة[٢٧].

ويتمثل البعد الديني للشجرة بأنها ذات قدرة كونيّة لأنها تحمل بعداً روحياً. فهي تنمو بذاتها، وتتغير من حال إلى حال دون أي تدخل خارجي، إلا الاستجابة للتغيرات الكونيّة، فتذبل وتتعرى ومن ثم تورق وتخضرّ. فتمثل، بذلك، ثنائية الموت والقيامة. لذلك اعتبرتها الميتولوجيا القديمة في المشرق رمزاً للكون وممثلة لدورة الحياة منذ بدء الخليقة، إلى نهاية الدهر. وفي الحضارة البابلية القديمة تمثّل الشجرة كل ما يمكن أن يدلّ على الخصب والتكاثر في كل الأنواع، من زراعة إلى ماشية، وإلى بشر أيضاً.

وعلى هذا، فهي مبعث الطمأنينة والاستقرار، وموئل الراحة من تعب الأيام، ومقر الآلهة[٢٨].

لا تبتعد الحضارة الفرعونية المصرية عن مثيلاتها من حضارات المشرق في النظر إلى الشجرة. فشجرة الحياة لدى المصريين القدماء منبع الأيادي الإلهية التي تخرج منها مبشّرة بالخصب ومحمّلة بالعطاء، وتسكب ماء الحياة من إناء. كما أن هاتور الإلهة

27 . للتفصيل حول المعتقدات المتعلقة بالشجرة وما بقى منها حتى اليوم في الشمال الأفريقي، أنظر الدراسة الميدانية التي أنجزها الباحث صدّيقي في تونس، في:

محمد الناصر صديقي، المعتقدات الشعبية في مناطق السباسب التونسية، الثقافة الشعبية، العدد22، المنامة، ص ص84 - 105.

28 . أنظر للتفصيل حول البعد الديني للشجرة:

صدقة، رموز وطقوس، مذكور سابقاً، ص86 - 87.

المصرية المسؤولة عن استمرارية الحياة تسكن في شجرة سماوية[29].

على أي حال، كانت الشجرة من ضمن المظاهر الطبيعية التي لفتت نظر الأنسان العربي البدئي. فتوجّه إليها بآماله لتكون، مع المظاهر الأخرى، مبعث رجائه في الاستقرار المرجو. ذلك أن هذه المظاهر هي الوحيدة المنظورة والمحسوسة في مجريات حياته اليومية. ويرى نفسه على تماس مباشر بها، وعلى علاقة تقوى تترسخ معها باعتبارها العناصر الوحيدة التي يمكن أن تشكّل حلقة التواصل مع عالم علوي لا يدري كنهه ولا نهايته. لذلك علّق العربي نظره فيها وحاول أن يفهمها على قدر استيعابه، وعلى قياس ذهنيته التي عليها أن تسلك مسافات طويلة لتنتقل من عالم المادة الذي يقدّم له إمكانيات المدارك، إلى عالم التجريد العقلاني، ووعي ما هو مجرّد مستخلص من العالم المادي، أو باستقلال عنه.

إن أهم ما عرفه العرب من عبادة الأشجار، عبادة شجرة «ذات أنواط»؛ وهي شجرة خضراء ضخمة، قرب مكة، يأتي إليها العرب كل سنة فيعلّقون أسلحتهم عليها ويذبحون عندها، ويعتكفون يوماً تحت ظلها[30]. أما "نخلة نجران"، فقد عبدها عرب الجنوب. وكانوا يأتونها كل سنة في يوم معيّن اتخذوه عيداً، فيعلّقون عليها كل ثوب حسن وجدوه، وحلي النساء، ويعكفون عليها طيلة يومهم[31].

ومن الدراسات الميدانية الهامة التي أظهرت استمرارية تقديس الشجرة وإجلالها وإحاطتها بكل الاهتمام، تلك التي قام بها الباحث محمد الناصر صدّيقي في منطقة

29 . صدقة، المصدر نفسه، ص87 - 88.

30 . خان، الأساطير والخرافات، مذكور سابقاً، ص113.

31 . إبن هشام، السيرة النبوية، مذكور سابقاً، ص34.

السباسب بتونس[٣٢]. وهي مرتبطة بالدراسات التي أظهرت بقاء ما كان قائماً من العبادات ومظاهر التقديس قبل الاسلام، وفي الإسلام، ومنها تقديس الشجرة، وإن كان المقدِّسون يعتبرون أن القدرة الإلهية متجلّية فيها، وليس باعتبارها الشجرة، فحسب. والحال هذه هي نفسها بالنسبة للأولياء الصالحين، وأصحاب الكرامات. ذلك أن هؤلاء، وبالاعتبار نفسه للمؤمنين، يقومون بخوارقهم ومعجزاتهم بمعونة من الله وكرم منه. وعلى هذه الحال، يبقى الجميع تحت عباءة التشريع الديني، علماً ان الإسلام الرسمي (الشرعي) لا يقبل أي وساطة أو شفاعة بين المؤمن والله.

يبيّن صدّيقي كيف تكيّفت الطقوس الموروثة عن الأجداد مع المعتقدات الاسلامية وشعائرها عند بعض القبائل البربرية والعربية في تونس. وهو ما قوبل برفض ومعارضة فقهاء الدين، باعتبار أن ذلك يؤثّر في سلوك المؤمن التعبّدي. وما نتج عن ذلك، ظهور ما يمكن أن يكون سلوكاً صوفياً متناسباً مع مسالك حياتهم اليومية التي ترتبط «بعقيدة الإنسان الأول في عناصر الطبيعة وعقيدته في الروح الكامنة في الأشجار»[٣٣].

لاحظ الباحث أن منطقة المغرب الأقصى، وريفها على الخصوص، ما زالت تمارس طقوس معتقداتها الشعبية التي تضرب في عمق التاريخ، ومنها على سبيل المثال تقديس شجرة العرعار عموماً[٣٤]، وشجرة بعينها خصوصاً. فحافظوا، لذلك، على كل

32 . صديقي، المعتقدات الشعبية في مناطق السباسب التونسية، في الثقافة الشعبية، مذكور سابقاً، ص88 - 89.

33 . المصدر نفسه، ص90.

34 . يقدم فريزر وصفاً دقيقاً لشجرة البلوط في بلاد الشام، باعتبار أنها مبجّلة وذات موقع خاص في نفوس أهل البلاد ما يجعلهم ينظرون إليها نظرة تقديس، وهي مهابة بشكل خاص لأنها باعتقادهم مأوى للجن والأرواح. كما يشكل بعضها أيكة وظلالاً لأضرحة الأولياء الصالحين. أنظر في هذا الخصوص: جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، الجزء الثاني، ترجمة نبيلة ابراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، القاهرة، ص ص85 - 90.

شجرة من هذا النوع، وجعلوا من الشجرة المخصوصة (شجرة أركان) محجّاً لإقامة الاحتفالات وممارسة طقوس الزواج والختان وتقاليدهما، للتدليل على المكانة المقدسة لهذه الشجرة في مخيالهم الشعبي، ولزيادة ترسيخها في أذهان الناس. أظهر الباحث صدّيقي ارتباط الشجرة المقدسة بولي مبجل ومقدس لحمايتها باعتبارها حراماً مقدساً، فكان أن زادت على قدسيتها ما أضفاه الولي من قدسيته عليها. وقد أضفت هذه القدسيّة على الشجرة حماية مستدامة جعلتها تستمر وتعمّر لأنها محمية بذاتها. ويصير من تحصيل الحاصل أن من يعتدي عليها، أو يقطع غصناً منها معرّض للعقوبة الربانية[٣٥].

ومن الأشجار المقدسة مع كل ما يتعلق بها من صنوف المعتقدات والطقوس الحامية لها، ينتقل التقديس إلى أشجار العرعار بجملتها ليتحول إلى إيمان بقدرتها على الشفاء من المرض والتخلص من أنواع السحر والحسد، وإضفاء البركة على المساكن والناس وتشكيل العطور وأنواع البخور المستعمل في احتفالات الزواج والولادة والختان، واحتفالات الأعياد أيضاً، بعد الاستناد إلى ما يمكن أن يؤيّد ذلك من التقاليد الدينية، لتبقى مؤتلفة مع ما يقره الشرع[٣٦]. ويقول محمد الجوهري في هذا المجال: «إذا بدا لنا أن بعض هذه المعتقدات يتّفق مع مبادئ الدين، فإن هذا الاتفاق إنما هو ثمرة عملية تكيّف أو مواءمة متعمّدة لجأت إليها العقلية الشعبية كي تضمن للمعتقد الشعبي... البقاء وسط بيئة الدين الجديد، وتضمن له إقرار

35 . صديقي، المعتقدات الشعبية في مناطق السباسب التونسية، مذكور سابقاً، ص90 - 91. قارن ذلك مع:

فريزر الغصن الذهبي، مذكور سابقا، ص90.

36 . حول أسلمة الطقوس واستعمالات أوراق شجرة العرعار، أنظر:

المصدر نفسه، ص100 - 101.

رجال هذا الدين»[37].

وهكذا يظهر مدى تأثير المعتقدات المغرقة في القدم واستمرارها عبر الزمن، متّخذة من التغيرات المُحَدثِنة للمجتمع والانسان وسائل للمواءمة والملاءمة والائتلاف مع الجديد، لتبقى وتستمر لمرونتها الفائقة التي تستبطن صلابة في النواة عصيّة على الاندثار.

الحيوان

منذ بدايات الوجود الانساني، عاش الحيوان مع الإنسان وارتبط وجوده بوجوده، برياً وأليفاً، أو خطراً ومفترساً. ومنذ ذلك الزمان، ارتبطت أحاسيس الانسان بما يراه ويلاحظه من حركة الحيوان حوله، واستخلص من ذلك ما أوصله إلى تدجين بعضها القابل للتدجين، وإلى اصطياد غيرها، حسب سهولة الوصول إليها، وبالوسائل اللازمة، والحماية من تلك التي تشكل خطورة على حياته. ومن خلال علاقاته المتنوعة هذه، استطاع أن يستخلص منها، بالخبرة والتجربة، أفكاراً وتخيّلات أوصلته في مجرى تاريخه إلى تكوين معتقدات أعطت لهذا الحيوان صفة البشارة، ولذاك صفة الشؤم، ولغيرهما صفة القوة، وكذلك الصبر والاحتيال والوفاء، وغيرها من المواصفات التي حاول الافادة منها ليبني ما يمكن أن يتناسب معها لخدمة توجهه في علاقاته معها، إما للمساعدة على العيش، والاستمرار؛ أو للحماية منها في حال كانت تشكّل تهديداً لحياته، أو تجلب، في تخيّله، المصائب والشؤم والخراب.

هذه العلاقة المغرقة في القدم مع الحيوان، والنبات أيضاً، باعتبارهما مصادر عيشه، ومبعث أمله وخوفه أيضاً، وطّد علاقته بهما، ووصلت إلى حد العبادة. وتعتبر هذه العبادة أقدم عبادة عرفها الانسان. أطلق عليها الباحثون في علم الأديان

37 . محمد الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الثاني، دار المعارف، 1980، القاهرة، ص28.

والأنتربولوجيون اسم الديانة الطوطمية. والديانة هذه لا تعنينا هنا إلا بقدر تدليلها على عمق العلاقة بين الإنسان والحيوان والنبات، وحتى الحجر أحياناً. إلا أن ما شاع من صنوف هذه العبادات ما يتعلق بالحيوان على أنواعه، ربما لأن الحيوان مبعث الرجاء والأمل، ومصدر الخطورة، في الوقت نفسه. ذلك أن أعضاء القبيلة الطوطمية توجهوا في عبادتهم إلى حيوان بعينه، لاعتقادهم الراسخ بأن القبيلة على علاقة نسب به، وهو يحميها ويبعث فيها الرجاء والأمل بالاستمرار وردّ الأخطار، مقابل التبجيل الذي تقدّمه القبيلة له باعتباره مقدساً ومعبوداً. وفي حالة التبادل هذه بين القبيلة وطوطمها، يصير محرّماً قتلُ الحيوان أو أكله، إلا في أزمات الجوع الشديدة. ووصل الأمر في الديانة الطوطمية إلى وحدة حال بين القبيلة وطوطمها، وظهر ذلك من خلال تسمية قبائل متعددة، بأسماء طواطمها، وفي أمكنة كثيرة من العالم[٣٨]. ويذكر شلحت، بالاستناد إلى ما ذكره لوروا، وهو أحد الباحثين في علم الأديان، أن الحاجة إلى الأعوان هي التي أوجدت الطوطمية. ذلك أن صعوبة العيش دفعت رأس القبيلة إلى التعاقد مع الحيوان ليفوز بحمايته، من جهة؛ وليأمن شره، من جهة ثانية. فالانسان «يرمي خاصة إلى الأسرة الحيوانية، وقد شد أزرها وجود روح فيها تمدّها بالمساعدة وتعطف عليها. وقد تكون هذه الروح روح الحيوان نفسه، أو روح أجداده... فما الاتفاق مع الحيوان إلا اتفاق مع العالم غير المنظور بواسطة مخلوق منظور»[٣٩].

38 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل حول الطوطمية، كديانة وعلاقات اجتماعية:
خان، الأساطير والخرافات عند العرب، مذكور سابقاً، ص64 - 69. أيضاً ما قدمه شلحت في هذا الموضوع والمقتبس من أبحاث فريزر وفرويد وغيرهما من علماء الغرب، في:
شلحت، نحو نظرية جديدة، مذكور سابقاً، ص ص109 - 136. وخلاصة نظرته في الطوطمية، ص ص158 - 162.

39 . هذا الكلام مقتبس من كتاب لوروا، الديانة عند البدائيين، الفصل الثالث، أنظر:
شلحت، المصدر نفسه، ص137.

على كل حال، ما يخصنا من الطوطمية، هو إظهار تلك العلاقة الوطيدة مع الحيوان التي وصلت إلى مرحلة العبادة والتقديس لدى شعوب كثيرة في الأزمنة الموغلة في القدم، لنصل، من بعد، إلى العلاقة التي ربطت العرب بالحيوان.

من المهم التأكيد على أن المنحى الذي نحاه عرب الجزيرة في دياناتهم، يختلف نوعاً ما عن منحى المناطق المتاخمة في الهلال الخصيب: بلاد الشام وما بين النهرين. في منطقة الهلال الخصيب، كان الهم الأساسي للناس مرضاة العوامل الطبيعية التي تساعدهم في تحسين أحوالهم المعيشية، إن كان في جلب المطر، أو منع الطوفان، أو إحلال الخصب في الأرض الزراعية، أو المستعملة كمراع للحيوانات الداجنة. لذلك كان لديهم آلهة على صورة الإنسان، منها للسماء، ومنها للأرض، ومنها للمطر والرياح، ومنها للخصوبة، وغيرها. فكانت المعتقدات، بذلك، تختلف عن معتقدات البيئة الصحراوية التي عليها أن تنتج معتقداتها حسب ما تمليه عليها الطبيعة. ولكن في كل حال، كان على جميع هذه المناطق، أن تمارس الطقوس المتشابهة التي عليها أن تترجم عملياً معتقداتها؛ وهي المعتقدات التي تجتمع على تأمين حماية الناس وعلى رجاء استمراريتهم، بالطقوس اللازمة في معابد تقام على شكل دوائر مبنيّة من الحجر في العراء، أو تستظل أشجاراً مقدسة، وقد تكون الشجرة نفسها موضوع التقديس. وعادة ما تكون الأضاحي من النبات والحيوان، كما يمكن أن تشمل البشر أيضا، وخصوصاً المواليد الجدد والأطفال، كما كان يحصل في الأزمنة المغرقة في القدم، عند العرب، وعند غيرهم من الشعوب[٤٠].

على الطرف الموازي، كان عرب الجزيرة يولون أهتماماً كبيراً بالحيوان في حياتهم

40 . أنظر في هذا الخصوص:

الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الثاني، مذكور سابقاً، ص78. وللتفصيل حول الأضاحي وأنواعها وكيفة تقديمها، أنظر:

المصدر نفسه، ص ص77 - 88.

اليومية، منذ أزمنة قديمة، باعتبار بيئتهم الصحراوية. فوطّدوا علاقاتهم مع بعضها، حتى وصلت إلى مرحلة العبادة الطوطمية، وإن كان ثمة خلاف حول ممارسة العرب للديانة الطوطمية[٤١]. ولكن وثوق علاقتهم بالجمل والحصان، ومعارفهم العميقة بأنواع الحيوانات التي تسرح في بيئاتهم؛ بالاضافة إلى تكنّي قبائل عربية كثيرة بأسماء حيوانات؛ تدل على أرجحية عباداتهم الطوطمية، وذلك منذ فجر الحضارة العربية التي تعود إلى آلاف السنين، وصولاً إلى فجر الاسلام. ورأينا في دراستنا لبنى السرد الحكائي العربي، مركزية الدور المعطى للحيوان في الأسطورة والسيرة الشعبية والحكاية الشعبية[٤٢].

وعليه، يمكن القول إن العرب كان لهم آراؤهم في صنوف الحيوان وأنواعه. وقد وصل الأمر إلى اعتبار أفراد بعض القبائل أن أصولهم تعود إلى حيوان بعينه، وليس فقط أنهم على علاقة وطيدة مع هذا الحيوان أو ذاك. ويروي الجاحظ حكاية طريفة حصلت معه، وهي أن أعرابياً من قبيلة بني كلب، وهنا يمكن ملاحظة انتماء قبيلة بكاملها إلى حيوان، أظهر افتتانه الشديد بالجمل وأطنب في تعداد مزاياه، ما دعا الجاحظ إلى سؤاله إن كان بين قبيلته وبين الإبل قرابة. فأجابه بجدّية ظاهرة: نعم، تربطنا بها علاقة خؤولة، بمعنى أن القبيلة خرجت، في أصلها من الناقة، أنثى الجمل. فكان أن ردّ عليه الجاحظ باستهجان: «مسخك الله تعالى بعيراً، قال: الله لا يمسخ الانسانَ على صورة كريم، وإنما يمسخه على صورة لئيم،

41 . شلحد، بنى المقدس عند العرب، مذكور سابقاً، ص136. أيضاً حول مناقشة المبادئ الأساسية للطوطمية ونصيب العرب منها، دون أن يعني ذلك أنهم مارسوا الطوطمية بقوانينها المعروفة والصارمة، أنظر:

خان، الأساطير والخرافات عند العرب، مذكور سابقاً، ص78 - 93؛ وخصوصاً، ص92 - 93.

42 . أنظر في هذا الخصوص النصوص التراثية التي تبين أهمية الحيوان في الأدب الشعبي:
عطيه، في الثقافة الشعبية العربية، بنى السرد الحكائي الشعبي، مذكور سابقاً.

مثل الخنزير ثم القرد"[43]. ويدلّ الردّ على هذا التمني أن الجمل أعلى كعباً من رجل القبيلة، أو يطمح رجل القبيلة إلى أن يكون مساوياً للجمل في الاعتبار، كونه حفيداً له.

إذا كانت هذه الطرفة لا تثبت وحدها العبادة الطوطمية عند العرب، فإنها تدل على متانة العلاقة مع الحيوان، بل مع كل أصناف الحيوان التي كانت معروفة في عالم العرب. ويكفي أن نلقي نظرة على كتاب الحيوان للجاحظ لنتبيّن المعرفة العربية العميقة، منذ ما قبل الإسلام، بالحيوانات في أصلها وفصلها وطباعها وما يتميّز به كل نوع فيها، وما أبقى الإسلام عليه في تعاطي المسلم معها، من ناحية الحلال والحرام، وما يُستحسن أكله وما يُكره، وغير ذلك[44].

يفيدنا خان، بناء على ما تقدم، أن العرب كانوا يتسمّون بأسماء الحيوانات، وقدّم لنا أمثلة عن قبائل وصلت إلى أكثر من ثلاثين قبيلة عرفت بأسماء الحيوانات الصريحة، مثل: بنو أسد، بنو فهد، بنو ضب، بنو كلب، بنو نعامة، بنو حمامة، بنو عنز، بنو ثعلب، بنو غراب، بنو جحش، وغيرها[45].

لا شك في أن كثرة هذه التسميات على أسماء الحيوانات لها أسبابها في علاقة العربي مع الإسم. فإما كانت ألقاباً تلقى على المواليد الجدد تيمّناً بحيوانات لها مواصفات

---

43 . ذكر هذه الحكاية خان في:
خان، الأساطير والخرافات عند العرب، مذكور سابقاً، ص79. وأعاد ذكرها شلحد بتصرف، في:
شلحد، بنى المقدس عند العرب، مذكور سابقاً، ص134. والحكاية في أصلها موجودة في:
الجاحظ، كتاب الحيوان، الجزء الرابع، تحقيق عبد السلام هارون، منشورات مصطفى البابي الحلبي، 1964، القاهرة، ص100.

44 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:
الجاحظ، الحيوان، المصدر نفسه، وخصوصاً الجزء الرابع.

45 . خان، الأساطير والخرافات، مذكور سابقاً، ص75 - 76.

محددة، كالشجاعة والقوة والصبر والوفاء والجمال، أو كانت لحماية المواليد لإيمانهم أن الأسماء التي يعتمدونها كفيلة بذلك، إما لأن الحيوان شفيع لهم أو معبود، أو لأنه يبعد العين الشريرة عن إيقاع الضرر بالمولود. وفي هذا الإطار سئل أعرابي، على ما يقول خان، «لِمَ تسمّون أبناءكم بشرّ الأسماء نحو كلب وذئب، وعبيدكم بأحسنها نحو مرزوق ورباح، فقال: إنما نسمي أبناءنا لأعدائنا وعبيدنا لأنفسنا»[46].

ولكن من المؤكد أن أسماء الحيوانات لا تزال تعطى للمواليد الجدد في العالم العربي، وفي بلدان العالم، إلى اليوم، وإن كانت تقتصر على الحيوانات البرية التي تتميز بالقوة والبأس مثل: أسد، نمر، فهد، ديب (ذئب)، مها، نعامة، ظبية، وغيرها.

وانعدمت الأسماء التي تدل على الحيوانات الأليفة التي تلازم الانسان[47]. إلا أن أسماء الشهرة (العائلة) ما زالت موجودة بحكم الاستمرار، أو بغلبة اللقب الذي يرفض المنتمين إليه تبديله، مثل كليب والعجل، النسناس، الديك، الغزال، وغيرها. وكل ذلك يدل على عمق ومتانة العلاقة بين العرب والحيوان وصلت في عصور مغرقة في القدم إلى حالة التقديس، ولم تخفّ هذه الحالة إلا مع تقدم العرب حضارياً، وصولاً إلى الاسلام وعبادة الإله الواحد.

اعتقد العرب بوجود علاقة وطيدة بين بعض الحيوانات والجن. وكان إذا قتل

46 . المصدر نفسه، ص78.

47 . أنظر في هذا الخصوص التحليل الذي قدمه ليفي ستروس في هذه المسألة التي تتناول، على العكس، تسمية الطيور بأسماء إنسانية لأنها تكوّن مجتمعاً شبيهاً بالمجتمع الانساني، ومنفصلاً عنه في الوقت نفسه، ولا تتسمى الكلاب أو الحيوانات الداجنة باسماء بشرية، لأنها متصلة بالمجتمع الانساني، وتابعة له وأدنى مرتبة منه. وهذا طبعاً لا يلغي العكس. وكذلك يمكن القول عن التسمية بأسماء حيوانية برية ذات مواصفات محددة وإيجابية إذا تسمّى بها إنسان.
كلود ليفي ستروس، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1984، بيروت، ص244 - 245.

أحدهم حيواناً ويعتقد أن له علاقة بالجن، استحوذ عليه الرعب لخوفه من الانتقام، ما يدعوه إلى القيام بطقوس موصوفة ليأمن شر الجنّي وليبعده عنه. أما بالنسبة لعلاقاتهم مع حيوانات بعينها، فكانوا، بالاضافة إلى تبجيلها، وتقديم كل ما يلزم لمرضاتها، يخشون التلفظ باسمائها، ويستعيضون عن أسمائها المعروفة بالألقاب: فالأسد هو أبو الحارث، والثعلب إبن آوى، والضبع أم عامر.. بالاضافة إلى ذلك، كان العربي يدفن ميّته من الحيوان مثلما يدفن الانسان. وكان يحزن عليه حزنه على الانسان. ذلك أن العربي كان يؤمن بأن الحيوان المبجّل لديه والمعبود هو الحامي الأول للقبيلة، والعامل على استمرارها وباعث القوة فيها[٤٨].

نحا شلحد منحى مغايراً في تحليل العلاقة بين العربي والحيوان التي تعود إلى زمن بعيد في التاريخ، في منهجية استرجاعية إنطلاقاً من نشوء الدعوة الإسلامية، لمعرفة ما استقر عليه الاسلام في نظرته إلى معتقدات العرب قبل الاسلام في ما يخص الحيوان. فالاسلام حرّم أكل لحم الخنزير. واعتبر أن القرد والكلب من الحيوانات الرجسة بالاضافة إلى الحيوانات الكاسرة والمفترسة. إلا أن ممارسات العرب قبل الاسلام في ما يتعلق بالحيوانات، كانت تظهر أن ثمة تقديساً وعبادة لأنواع من الحيوان، كما تبيّن معنا سابقاً، ومنها على الخصوص الجمل والحصان والحمام. في هذه الفترة، كان الجمل، على سبيل المثال، يتمتع بامتيازات خاصة باعتباره رفيق البدوي في الصحراء، والمفيد الأول له بصبره على الجوع والعطش، وبفوائده الجمة من وبره ولبنه ولحمه. لذلك كان يعتبر صديق العربي قبل الاسلام والمرافق له في حلّه وترحاله. ومما لا شك فيه أنه وصل إلى مرحلة التقديس. أما بعد الاسلام، فقد تغيّرت النظرة إليه، ويُنسب إلى النبي محمد قوله: «لا تصلّوا في مرابض الجمال لأنها مرابض الشيطان»، ووصل الأمر إلى أنّ مجرّد لمس أو أكل لحم الجمل، أو شرب لبنه،

---

48 . أنظر للتفصيل حول علاقة العرب بالحيوان التي وصلت إلى حد العبادة: خان، الأساطير والخرافات عند العرب، مذكور سابقاً، ص ص75 - 93.

يؤدي إلى إبطال الوضوء. ويرى ابن تيمية بضرورة التوضؤ عندما يؤكل لحم الجمل أو يُلمس، لأن القوة الشيطانية ملازمة له، ولأنه يعود في أصله إلى الجن[49]. وهذا كله، على ما يقول شلحد، الدليل الذي لا يمكن رده، على أن الجمل يتمتع بطابع قدسي[50] استمده من علاقة العرب به طيلة فترة ما قبل الاسلام.

إلا أن ما يمكن قوله في هذا المجال، للتدليل على موقع الجمل في ذهنية العرب القدامى هو أن الاسلام، ومن خلال علاقته مع الواقع، دفع باتجاه التخفيف من حدّة تعلّق العربي بالجمل، خدمة للعقيدة الجديدة التي لا تقبل أن يتشارك معها أي مخلوق في التقديس أو العبادة، لا على المستوى الانساني، ولا على المستوى الذي يمكن أن ينسب إلى الطوطمية، باعتبارها تمثّل حيوانات قدسية ومعبودة بذاتها، دون أن يعني ذلك كل ممثلي النوع؛ أو يُنسب إلى الأوثان بما توحي به من عناصر القوة والدهاء.

وما يدفع في هذا الاتجاه، مسألة تكريس الحيوانات في الجزيرة العربية قبل الإسلام، بمعنى وقفها على الآلهة، دون إمكانية الافادة منها، إلا لتقديم لبنها، دون غيره، إلى الضيوف والفقراء. لذلك كانت ترعى بحريّة، ويُمنع امتطاؤها وتحميلها الأثقال. ولإظهار طابعها القدسي، كانت توسم بعلامات فارقة وتُشقّ آذانها. فجاء القرآن ليدين هذه الأعراف، وتبعه كلام النبي في تحريم تقديم الأضاحي منها[51]. هذا كلّه يدل على العمل للتخفيف من تعلّق العربي المسلم بالجمل، وذلك بإبطال كل

49 . المصدر نفسه، ص85.

50 . للتفصيل حول هذه المسألة ولإظهار ما اعتمده شلحد من آراء الفقهاء حول نظرة الإسلام إلى الجمل، أنظر:
شلحد، بنى المقدس عند العرب، مذكور سابقاً، ص134.

51 . المصدر نفسه، ص130.

صنوف المعتقدات والطقوس المرافقة لها في العلاقة معه. وذلك، لينصرف إلى التعبّد للإله الواحد، حسب ما يمليه عليه الدين الجديد: الاسلام. هذا طبعاً مثال من أمثلة متعدّدة يمكن أن تظهر كيفية تغيير العلاقة بين العرب، في الجزيرة على الخصوص، والحيوانات التي كانت تعيش بينهم أو على مقربة منهم.

وإذا أحال شلحد هذه المسألة إلى ارتباط الحيوان بالعالم الجهنمي الشيطاني، أو بالجن، مهما كانت درجة قربه من الانسان المجتمعي، فإن هذا الارتباط الذي تذيعه الممارسة العملية للإسلام باعتباره خارجاً على العقيدة، ومناقضاً لدستور المسلمين، تعطي المبرّر للعرب المسلمين ليبتعدوا عن كل ما يربطهم بعالم الشرك، والإلتفات بالكليّة إلى الإله الواحد الأحد الذي يجمع في إرادته كل أصناف الفعل. وبهذا، حل القرآن في النفس العربية الاسلامية باعتباره المقدس الأعظم على الأرض الذي يلغي الحاجة إلى أي وسيلة يمكن أن تفيد المؤمن؛ فهو الشافي من الأمراض، والباعث إلى السعادة، والحامي من العين الشريرة، ومُطمئِن النفوس القلقة[52].

ولأن ثمة ارتباطاً بين الجن والحيوان؛ وهو الارتباط الذي أوصل إلى المخافة والمهابة من الكثير من الحيوانات المسكونة من هذا المخلوق العجيب، كان لا بد من البحث في مخلوقات الجن وموقعها في المعتقدات الشعبية والدينية على السواء.

الجن

من الأبحاث المستفيضة حول الجن في الانتروبولوجيا العربية وسوسيولوجيتها ما قدمه محمد الجوهري في الجزء الثاني من مؤلفه الضخم «علم الفولكلور»[53].

يبدأ الجوهري بالبحث في الخطوط العامة للمعتقدات الشعبية العربية حول الجن

52 . المصدر نفسه، ص138.

53 . محمد الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الثاني، مذكور سابقاً، 660ص.

بالقول إنها أشكال كثيرة، ولا يستطيع البشر رؤيتها، مع أنها تأكل وتشرب وتتزاوج وتلد كالبشر، وتموت أيضاً، وإن كانت تعمّر أكثر من عمر الانسان بكثير. وما يترسّخ في الذاكرة الشعبية، وما يتشكّل من جملة معتقداتهم أنها تعيش تحت الأرض، وفي الأماكن التي يمكن أن تؤدّي إلى ما تحت الأرض كالينابيع والوديان والكهوف والأماكن الخربة. وتسكن في النار لأنها من طبيعتها. وما يخيف الناس اعتقادهم بأن الجن يوجدون في الظلمة والطرقات المهجورة ليلاً والمقابر، فيتحاشون المرور فيها، أو بالقرب منها، مخافة الالتقاء بهم أو تعرّضهم لأذيتهم. وإذا كان للجن أنواع متعددة مثل الغيلان والعفاريت والشياطين والأسياد والمردان، فإن هؤلاء يلتقون في عداوتهم الشديدة للإنسان، إلا في ما ندر؛ والندرة هنا مرتبطة بما يمكن أن يقوم به الانسان لمرضاتهم، ودفع شرورهم عنه.

على أي حال، حفل التراث العربي قبل الاسلام، كما التراث البابلي والكلداني والكنعاني بتسجيل علاقات الانسان بالجن والأرواح، وذلك منذ الأزمنة القديمة. ويحدّثنا الجوهري عن موقع الأرواح والجن في المعتقد البابلي القديم، باعتبارها كائنات وسيطة بين الآلهة والبشر، وتعتبر أبناء للآلهة السومرية والبابلية ومعاونة لهم. ولهذا، كان هؤلاء ضعيفي التأثير لأن عمل الآلهة يكسف نشاطها ويضعفه، وبالتالي تكون الخطورة في ما يمكن أن تفعله الأرواح الشريرة. وما على الآلهة إلا العمل على كبح جماح الأرواح الشريرة، هذه، وكف أذاها عن بني البشر بتوسّل هؤلاء، الطقوس اللازمة والأضحيات المرافقة. وغالباً ما كان الآلهة يفعلون ما يمنع الأرواح الشريرة من الأذيّة، وبحراسة بعض الأرواح الطيبة، مع الطقوس السحرية التي يقوم بها بنو البشر. وما هو مشترك بين المعتقدات البابلية والكنعانية والمصرية: «القرينة». وهي الجانب الشرير من الانسان الطيب الملازم له، والعامل على إضعافه وتدميره، كما سنرى لاحقاً. كما أن الأرواح الشريرة في المعتقد البابلي مصدر الكوارث والمصائب والأمراض. وتفعل فعلها في الخلاف بين الناس، وفي نشر الكراهية والحسد.

وخطورة هذه الأرواح البالغة تكمن في تلبّسها صوراً شتى من الحيوانات التي لا يمكن للإنسان التعرف عليها، باعتبارها تجسيداً لهذه الأرواح. لذلك من السهولة الوقوع في شركها. ولا سبيل إلى مقاومتها إلا بالسحر. والبابليون مشهورون بهذه الطقوس. وقد انتقلت منهم إلى سائر العرب في الجزيرة ومصر وسائر أفريقيا. وكان هؤلاء يستخدمون الماء في مقاومة الأرواح الشريرة والجن بالاضافة إلى النار التي تشكّل الوسيلة الأنجع لمقاومة شرور الأرواح، لأن النار، باعتقاد البابليين وشعوب ما بين النهرين وبلاد الشام، تُعتبر مادة مطهّرة. وعليه، لا يمكن أن تكون النار أصل الأرواح الشريرة. وهذا يأتي على عكس معتقدات عرب الجزيرة الذين اعتبروا أن النار نجسة لأن الجان مخلوقة منها[٥٤].

في هذا المجال، مارس البابليون الطقوس المرسومة بدقّة، للحماية من الأرواح الشريرة، وصنعوا التمائم والأحجبة للتخلص من شرورها. ولا تزال هذه الطقوس معروفة ومستمرة حتى هذه الأيام بعد أن انتقلت، بالتفاعل، إلى المناطق المحيطة، ودخلت عليها بعض التعديلات والزيادات، بحكم الزمن وتغيّر الظروف والأحوال.

لم تختلف معتقدات المصريين القدماء عن مثيلاتها لدى البابليين إلا في التفاصيل. ومنها ملازمة القرين للإنسان، وحتى الحيوان، إذ لكل إنسان عفريته وكذلك للحيوان. ولا يزال المعتقد المصري حول أصل الجن وفصلهم وطبيعتهم ومميزاتهم التي تعود إلى آلاف السنين، حيّة في ذهنية المصري الحديث. ويؤمن المصريون منذ الفراعنة بأن أرواح الآلهة تسكن في الحيّات التي تحرس كنوزهم. والأرواح، هنا، بمثابة الجن الذين يتصفون بالقدرة على الظهور بأجساد الحيوانات، ومنهم الأرواح الشريرة التي تسكن الأجساد الضارة منها والمفترسة. ولا تزال هذه الأفكار سائدة في

54 . أنظر في ذلك للتفصيل:

الجوهري، المصدر نفسه، ص361 - 369.

المجتمع المصري الشعبي حتى اليوم، ومنها ما يتعلق «بملك الجن الأحمر»[55].

لا يختلف الأمر في التعامل مع الجن، أو في النظر إليهم، في معتقدات عرب الجزيرة. فالجن بالإجمال أصحاب ضرر ولا يمكن الوثوق بهم، وبالتالي لا بد من التحوّط لمداراتهم ورفع أذيّتهم، علماً أن التأكيد على وجودهم، ومعرفة كل ما يتعلق بهم، مبثوثة في كتب التراث، والقول فيها مفصّل حول أصلهم وفصلهم وعلاقتهم بالملائكة، وانتمائهم إلى النار بعكس الملائكة الذين ينتمون إلى النور، والانسان الذي يعود في أصله إلى التراب. والضربة القاضية لإمكانية إئتلاف الجن مع الإنسان هي نسبة إبليس إلى الجن، وليس إلى الملائكة، في المعتقد الديني الإسلامي الذي يعود في أصله، هنا، إلى مسألة رفض الأمر الإلهي بالسجود لآدم، إذ كيف يسجد إبليس له، وهو من نار بينما آدم من طين[56]؟

والمعتقد الديني للعرب قبل الاسلام يزخر بالطرق التي عليهم اتباعها للتخلص من أذى الجن بقيادة إبليس. إذ يتطلب هذا الأمر التحرّز من الضرر بالرقى والتعاويذ والأحجبة التي على الناس أن يتقلدوها، بالاضافة طبعاً إلى ما عليهم تقديمه من الأضحيات للسبب عينه، وهذا ما تم ذكره سابقاً. والأهم من ذلك كلّه، تميّز هذه

---

55 . ثمة أوجه شبه لافتة، على ما يقول الجوهري، بين معتقدات المصريين القدماء والمحدثين حول شخصية ملك الجن الأحمر الذي يعدّ أحد ملوك الجن السبعة، وتحت سلطته نفر كبير من الجن الأحمر الذين يعتبرون أشرس أنواع الجن وأشدهم خطراً على الإنسان وأكثرهم أذى. أنظر في هذا الخصوص:

المصدر نفسه، ص375.

56 . أنظر في هذا الخصوص تلاوة الحلقة الأولى من قصص الأنبياء، بصوت نبيل العوضي. http://ar.islamway.net/lesson/20697/. وللتفصيل حول قِدم الإعتقاد بالجن عند العرب وأصنافه ومسألة إبليس والخوف من الجن وعبادتهم، أنظر:

محمود سليم الحوت، في طريق الميتولوجيا عند العرب، الطبعة الثانية، (الطبعة الأولى 1955)، دار النهار للنشر، 1979، بيروت، ص ص208 - 231.

المعتقدات بالإستمرارية حتى وصلت إلى أيامنا هذه، وبمساهمة مباشرة من المعتقد الديني، المسيحي والإسلامي، على السواء.

وإذا كان لكل قاعدة شواذ، فإن شواذ العلاقة السلبية مع الجن عند عرب الجزيرة ظهرت على وجه بعض الإيجابيات التي وصلت إلى حد التزاوج، كما تخبرنا قصص التراث العربي قبل الإسلام. منها حكاية زواج أحد الملوك بإحدى الجنيات وأثمر بلقيس التي أصبحت فيما بعد ملكة الجن وملكة سبأ[٥٧]. كما يحمل الميراث الشعبي العربي قبل الاسلام أخبار نسب قبيلة بني تميم إلى الجن، بالاضافة إلى أخبار عديدة قديمة وحديثة عن العلاقات الطيبة التي تربط بعض الإنس بالجن[٥٨]؛ وتعبير الإنس والجن لا يزال سائداً إلى اليوم.

أما عن مواصفات الجن وطرق تشكّلهم فهي مبثوثة بكثرة في كتب التراث الشعبي، منها أنهم سود حفاة، يغطي الشعر أجسامهم، وقادرون على لبس أجسام كثيرة من الحيوانات، ومن أكثرها، أجسام الكلاب والقطط. كما أن الغول، وهو من الجن، يمكن أن يلبس صورة إنسان، ويعيش بين الناس، وكذلك العفريت. أما المخلوقات الأخرى[٥٩] التي تنتسب إلى عائلة الجن، والمصنّفة حسب الوظائف التي تقوم بها،

---

57 . حول بلقيس ملكة سبأ وولادتها ونشأتها والعزّ الذي وصلت إليه، أنظر الحكاية الشعبية التي تعيد أصلها إلى الجن وزواجها من ملك إنسي:

زياد منى، بلقيس إمرأة الألغاز وشيطانة الجنس، الطبعة الثانية، رياض الريس للكتب والنشر، 1998، بيروت، ص133 - 134.

58 . الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الثاني، مذكور سابقاً، ص385 - 386.

59 . لقد أطال محمد الجوهري وفصّل في بحثه الهام الذي تناول الجن في المعتقد الشعبي والمعتقد الرسمي الاسلامي المتقاربين حول هذا الموضوع، إن كان في أصلهم أو أشكالهم وأماكن معيشتهم وعلاقاتهم بالناس، بالاضافة إلى أنواعهم والطرق الفضلى في جمع الحكايات المتعلقة بهم. أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:

الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الثاني، مذكور سابقاً، ص ص388 - 467.

وأماكن سكنها، فهي كثيرة، منها بالاضافة إلى الغول والعفريت، الشيطان والمارد والأسياد والقرينة والأخت وأرواح الموتى، وغيرها.

ومن المهم في هذا المقام أن نلحظ ما للشيطان من أهمية في الكتاب المقدس. إذ تظهر له أسماء متعددة، منها الروح الشريرة والملاك المهلك وإبليس والملاك الساقط والأرواح النجسة والساقطة، وغيرها[٦٠]. وهو لذلك، وحسب الكتاب المقدس، كائن حقيقي، روحي، أعلى شأناً من الانسان. كان ملاكاً ثم سقط، وهو يمتاز بالإدراك وقوة الذاكرة والعواطف والشهوات، يعمل ضد وصايا الله، ويدعو الناس إلى الخطيئة. أما في العهد الجديد، فقوام الصراع هو بين المسيح والشيطان الذي هو إبليس بذاته، ويرتهن بهذا الصراع في نهاية الأمر خلاص الإنسان. وفي نهاية الصراع ينتصر المسيح على إبليس، كما يواجه الأرواح الشريرة ذات السلطان على البشرية الخاطئة، ويهزمها في عقر دارها[٦١].

يسرد خان من التراث العربي قصصاً تدل على نسبة الجن إلى النار. إلا أن الجنّي الأول غشي حواء فحملت منه وباضت إحدى وثلاثين بيضة، خرج من كل منها نوع من أنواع الجن، ما يعني أن هؤلاء من أصناف الحيوان. وكذلك ينسب النسّابون كثيراً من الحيوانات إلى الجن، أو إلى قرابة معهم. ومن هؤلاء المسعودي صاحب «مروج الذهب»، والألّوسي صاحب كتاب «بلوغ الأرب». وفي هذا الأخير أستفاضة في أخبار الجن وعلاقاتهم بالبشر، سلباً وإيجاباً، وأقوال الشعراء فيهم، وفي قدرة الغيلان العجيبة على التحول، والعلاقة الحميمة بين الشعراء والجن، باعتبار أن هؤلاء يلقون الشعر على ألسنة أولئك[٦٢].

60 . معجم اللاهوت الكتابي، الطبعة الثالثة، دار المشرق،1991، بيروت، ص462 - 463 .

61 . المصدر نفسه، ص464.

62 . أنظر في هذا الخصوص ما حفل به كتاب "بلوغ الأرب" من أخبار الجن والغيلان وعلاقة العرب

لقد ظهر لنا في دراسة بنى السرد الحكائي في الأدب الشعبي العربي، الموقع المركزي للجن في السيرة الشعبية العربية، وفي الحكاية الشعبية. وتبين فيهما الأدوار المختلفة التي تقمصها الجن في علاقتهم مع الإنسان، ورأينا أهمية ظهورهم، وكيفية العمل على إخراج بطل السيرة أو الحكاية من المآزق الحرجة التي تواجهه وكيفية تخليصه من موت محتم. كما ظهرت لنا تجليات الذهنية العربية في نظرتها الإيجابية إلى الجن باعتبارهم يقومون بمساعدة الإنسان، والموقف المحايد تجاه الذين يقومون بالأذية، فقط لأنهم عبيد مأمورون، بالاضافة إلى الموقف المعادي للغيلان والعفاريت التي تقدم الوجه السلبي والمكروه من هذه المخلوقات[٦٣].

وخلاصة ما توصل إليه خان في تحليله لنظرة العرب إلى الجن، أنهم اعتبروهم من الحيوانات، وإن كان أبوهم الأول مخلوقاً من النار. كما أن قدرتهم على التحوّل يمكن ان تظهر في لبس جسم المرأة أو الرجل، أو جسم خليط من إنسان وحيوان، وغير ذلك[٦٤].

من المهم القول هنا إن المعتقدات المتعلقة بالجن، على أنواعهم، بقيت مستمرة في تأثيرها ضمن المعتقدات الدينية التوحيدية. ففي المسيحية تلازم ثنائي، على تضاد، بين الله والشيطان، مثلما التضاد بين الإيمان والضلال، أو بين الخير والشر. وفي قصة إنقاذ الشيطان من قبل كاهن مسيحي وتضميد جروحه ورعايته، لخطورة خلو

بهم قبل الإسلام، وخصوصاً مع الشاعر الجاهلي تأبط شراً، واستمرار هذه العلاقة بعده، وما يتوجب على الإنسان فعله ليأمن شرهم:

محمود شكري الألوسي البغدادي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، الطبعة الثانية (الأولى 1314هـ) شرح وتصحيح محمد بهجت الأثري، دار الكتاب المصري، د. ت. القاهرة، ص ص340 - 360.

63 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل، الفصلين السادس والسابع من:
عطيه، في الثقافة الشعبية العربية، بنى السرد الحكائي، مذكور سابقاً، ص ص165 - 237.

64 . خان، الأساطير والخرافات عند العرب، مذكور سابقاً، ص84 - 85.

الدنيا من الشيطان، وتأثير ذلك على الإيمان والتقرب من الله[65]، مثال على ذلك؛ وأسبقية التعوّذ بالله من الشيطان التي تسبق البسملة أحياناً في التجويد القرآني، دليل أيضاً، على مركزية الشيطان ودلالته الشريرة في الإسلام[66].

من جهته، أظهر شلحد أن الإسلام تقبّل المواصفات الأساسية للجن كما تصورتها الذهنية العربية قبل الإسلام. فهي كائنات مستورة ومخيفة، وقادرة على السيطرة على الانسان، ولها ما له من القدرة على الأكل والشرب والتزاوج، والموت أيضاً. ويعتبر الإسلام أن الجن ليسوا بكليّتهم أشراراً ورافضين وجاحدين، بل منهم أيضاً، المؤمنون بالإسلام وبرسالة النبي ولا تشرك مع الله أحداً[67]. وقد أوجدهم الله، كما أوجد الإنس، لعبادته[68]. ويثابون ويعاقبون كما الإنس. إلا أن الشيطان شيخ الجن وقائدهم في الإسلام، وهدف حرب الخير على الشر، ما هو إلا الملاك الشرير في اليهودية والمسيحية، على ما يقول شلحد. وتأثيره أعطى للمدونين العرب القدامى

65 . يروي جبران خليل جبران رفض الخوري سمعان إنقاذ الشيطان الجريح المشرف على الموت، والهرب منه. إلا أنه اقتنع بنصيحة الشيطان وأنقذه لأن مصيرهما مشترك. فالدنيا لا يمكن أن تستمر بدون وجود الثنائية القطبية بين الخير والشر، وبين الإيمان والضلال، وبين الظلمة والنور، وبالتالي تنتفي الحاجة إلى الدين؛ أنظر في هذا الخصوص:

جبران خليل جبران، المؤلفات الكاملة، المجموعة العربية، المجنون، لجنة جبران ومكتبة صادر، 1981، بيروت، ص ص94-84.

66 . أنظر في هذا الخصوص بعض السور القرآنية التي جوّدها الشيخ محمد صديق المنشاوي(سورة النحل) على الرابط التالي:

https://www.youtube.com/watch?v=s5Xfj1gQ2w4؛ والشيخ عبد الباسط عبد الصمد (ما تيسّر من سورة الكهف)على الرابط التالي:

https://www.youtube.com/watch?v=JoGIr2Nsqe8

67 . أنظر في هذا الخصوص:

سورة الجن، الآية 1 و 2 و14.

68 . سورة الذاريات، الآية 56.

القدرة على نسج الحكايات التي تدور حوله، وتبيّن ما يمكن أن يفعله في حياة الناس، وفي توجيهها على غير ما يريده الخير والإيمان. وفي هذا المجال، كان على الانسان في الاسلام أن يمارس حياته بين خيارين، وتُسجَّل عليه أعماله للموازنة بينها يوم الحساب، ومن الطبيعي أن يكون أحد هذين الخيارين من أعمال الشيطان، الجني الأول، وبتوجيهه[٦٩]. وفي هذه الحال يضع الإسلامُ المؤمنَ بين جهتين مضادتين. في الجهة الأولى القوى الصديقة التي توجه الانسان وتدلّه على الخير؛ وفي الجهة الثانية، القوى التي تضلّله وتدفعه إلى ارتكاب الأفعال الشريرة. وهذا ما يدفع الإنسان إلى المجاهدة والفعل المتوازن، بين هذين الجانبين: «الأرواح الخيرة، الحسنة الاطلاع، المتميزة تقريباً بامتياز العلم الكلي بسبب علاقتها مع العالم العلوي(الإلهي)... وأرواح شريرة، ذات علم محدود منتمية إلى العالم السفلي. ولكنها (جميعاً) من طبيعة واحدة على الرغم من تعارض صفاتها وأدوارها(ثنائية التضاد): في الحقيقة لا ضوء (مصدر الملائكة = الخير) بلا نار (مصدر الشياطين = الشر). والصحيح أن الإسلام يرى أن بعضهم أطهار، وأن بعضهم الآخر أنجاس. ولكن، هذان هما قطبا القدسي، بعد كل الطواف»[٧٠].

في نهاية هذا الفصل يجدر بنا التأكيد على أن أصل المعتقدات وتجلياتها هي انتاج إنساني منذ بدأ الإنسان. وهي تستجيب لحاجاته وتحاول أن تهدّئ من اضطرابه وتخفف من قلقه من خلال تقديم أجوبة عن تساؤلاته، وحثّه على القيام بالعمل على تأمين استمرارية حياته بما يمكن من الاطمئنان وهدوء البال. فكان أن أوجد ما يشكل صلة وصله مع المحيط الذي يعيش فيه، وبما يتناسب مع مخيّلته وأحاسيسه،

69 . للتفصيل حول تحليل شلحد للجن والشيطان والملائكة في المنظور الإسلامي، وما تداخل فيه من الموروث اليهودي والمسيحي والعربي القديم قبل الإسلام، أنظر:
شلحد، بنى المقدس عند العرب، مذكور سابقاً، ص ص54 - 61.

70 . المصدر نفسه، ص61.

ومن ثم مع عقله الذي بدأ يربط بين العوالم والأشياء؛ ومن ثم امتلك القدرة على التحليل والتفسير. فتدرّج، لذلك، في معتقداته، من المادي والمحسوس، إلى المتخيّل والمعقول. وبدأ من عبادة آلهة مخصوصة، ومن ثم عامة، وانتهى إلى عبادة الإله الواحد الأحد. وفي كل هذه الحالات كانت المعتقدات تتدرّج من البسيط إلى المعقّد، ومن ثم الأكثر تعقيداً، وصولاً إلى المعتقدات الأكثر حداثة التي لم تفقد صلاتها بما هو قديم، بل والأكثر قدماً في تاريخ الحضارة الإنسانية، والعربية على الخصوص.

ما يمكن استخلاصه من ذلك كله، هو أن هذه المعتقدات قد تناولت الأسس المادية في حياة الإنسان. ولكنها ارتقت إلى أن وصلت إلى تصوّر ما هو غير مادي، وإن وُصف بالأجسام المادية، لتسهيل فهمه واستيعاب ما يمكن أن يدلّ عليه. هكذا هي الحال مع مخلوقات الجن، باعتبارها مرافقة للإنسان في حلّه وترحاله، وفي علاقاتها السلبية والإيجابية معه. وهنا، لا بد من التساؤل: ما هي ردة فعل الإنسان في علاقاته مع معتقداته، وكيف أوتي له أن يتصرّف في علاقاته مع عالم الغيب، وعالم الواقع، إنطلاقاً من هذه المعتقدات؟

هذا ما سيكون علينا بحثه في الفصل التالي.

الفصل الرابع
المعتقدات الشعبية
والفعل الإنساني

إذا كان ما مرّ معنا في الفصل السابق بعض معتقدات الإنسان، ومنها معتقدات العرب، في العصور القديمة، فمما لا شك فيه أن هذه المعتقدات كانت تفصح عما كان يشغل هؤلاء في علاقاتهم مع الطبيعة، وما يحفّزهم لاستقراء ما وراء الطبيعة. فكانت نظراتهم لخلق الكون، ولأهمية الحجر والشجر والنبات والحيوان في سيرورة وجودهم، المبرر الأساسي لنشوء معتقداتهم التي تعطي لهذه الموجودات المكانة العالية من التقديس والعبادة، إن كان بما تمثّله في العيان الظاهر، أو ما يمكن أن تمثّله من قدرة على السيطرة على مصير الانسان وعلى توجيهه الوجهة التي ترتئيها. فانتقل الانسان في تطوّره الفكري، ونتيجة للعلاقة الحتمية التي تربطه بها، إلى ما هو غير منظور من هذه القوى.

تجليات الفعل الإنساني

كان لتطور الانسان في نظرته إلى الطبيعة أن انتقل من عبادة ما هو منظور ومادي، وهو ما عرف تاريخياً باسم الطوطمية، إلى ما يمكن أن يعبّر عنه هذا المعبود المنظور. فصار الانسان أكثر تجريداً للموجودات. وتطوّر إيمانه مما هو محسوس إلى ما يمكن أن يكون متخيّلاً أو مُتصوَّراً ومجرداً، وإن كان يحمل في تصوّره لهذا المتخيّل

ما يمكن أن يعطيه شكلاً مادياً. فكان أن ظهرت القوى الخارقة والأرواح الخيّرة منها والشريرة. والمقياس كان في كل الأوقات والظروف، مدى ما يمكن أن يكون خيراً أو شراً للإنسان ذاته. فكان أن خفّت قيمة الحجر لقساوته، والشجرة لعطائها، والحيوان لتأثيره في حياة الناس، إلى القوى التي خلقت هذه الموجودات، وتجسّدت فيها. واستنتجوا، من خلال الخبرة والتجربة، أن تأثيرها يتجلّى في دوام استمرار الحياة، أو عرقلتها أو إيقافها. وبالتالي، في انعكاس ذلك على الوجود الانساني إيجاباً أو سلباً. وهو الانعكاس الذي يمكن أن يجلب الخير، كما يمكن أن يجلب الشر والدمار؛ فيزيد، مثلاً، من عطاء الطبيعة، أو يجلب القحط واليباس؛ يغمر الأرض بالمياه، أو يحبس المطر ليعمّ الجفاف، ويحلّ الدمار والموت.

وعليه، كان لا بد للإنسان أن يتصرّف بما يساعد على جلب المنفعة له، وإبعاد الضرر والأذيّة عنه. وكان أن تجلّت هذه المعتقدات، بأشكالها المادية، أو بالأرواح اللابسة لبوس المادة، باحتفالات وطقوس تعمل على ما يؤمّن الفائدة ويُبعد الضرر، إنطلاقاً من إيمان عميق بوجود المخلوقات القدسية، المرئية وغير المرئية، التي تعمل في هذا التوجه أو ذاك. وقد أنتجت هذه الطقوس إيماناً بفائدتها من خلال ما اختزنه الخيال الانساني من طرق الاتصال بالقوى التي يمكن أن تستجيب لما يريده الناس. وما يريده الناس هو إبعاد الضرر، والحماية من الأذى، إن كان في علاقاتهم مع معتقداتهم الغيبية، أو في ما تجسّده من صنوف القوة المؤثّرة في حياتهم. فكان عليهم أن يتوسّلوا هذه القوى لتكون صلة الوصل بينهم وبين هذه المظاهر الطبيعية. وتكون، في الوقت عينه، صلة الوصل بين بعضهم بعضاً في علاقاتهم الاجتماعية، إما دفعاً لحسد، أو صيبة عين، أو ردّ سحر.. وغيرها من صنوف الحماية والدفاع؛ أو على العكس، وسائل للهجوم ورمي الضرر والأذيّة على الآخرين. وقد تجلّت أولى أفعال الإنسان في علاقته مع قوى الطبيعة أن أَوجَد السحر. والسحر بدوره أنتج آليات متعدّدة عملت على التعاطي مع الظواهر الطبيعية، كما الظواهر الاجتماعية، بما

يؤمّن الاستقرار الفردي والجماعي، ويعيد التوازن إلى العلاقات بين الإنسان والقوى الغيبية، من ناحية؛ وبين الانسان والانسان في العلاقات الاجتماعية، من ناحية ثانية.

السحر

لعل السحر الكلمة المفتاح التي تعني، بالاضافة إلى معناها كمفردة، منهجاً في التفكير الذي يناقض التفكير الديني، من ناحية؛ والتفكير العلمي من ناحية ثانية. ولأهمية هذه المفردة، أعطى لها فريزر معنى يتناول حقبة طويلة من تفتّح الحضارة الإنسانية؛ وهي الفترة التي تقع ما بين المرحلة الموغلة في البدئية الإنسانية (الطوطمية)، والمرحلة الدينية[1]. ويعطيها أيضاً أهميتها من حيث أنها المرحلة المحرِّضة للفكر الانساني من أجل مواجهة تحديات الطبيعة، ومن ثم الانتقال إلى مرحلة أكثر قرباً من العقلانية، مع نشوء المرحلة الدينية، وصولاً إلى التفكير العقلاني العلمي[2]. يقول فريزر في هذا الإطار: "مهما كان رفضنا لخداع السحرة عادلاً، وشجبنا للخداع الذي مارسوه على البشرية مبرَّراً، فإن المؤسسة الرسمية لهذه الفئة من الرجال عادت على البشرية بخير غير محدود؛ فهي لم تكن الأصل الذي انحدر منه الأطباء والجراحون وحسب، بل الباحثون والمكتشفون في كل فرع من فروع العلوم الطبيعية»[3]. فالسحر كان البداية، وكان متناسباً مع البنية الذهنية السائدة، وقائدها

---

1 . أنظر في هذا الخصوص مقدمة المؤلف الذي لخّص كتاب الغصن الذهبي في آخر إصدار له: جيمس فريزر، الغصن الذهبي، مذكور سابقاً، ص8.

2 . أنظر في هذا الخصوص، للتفصيل، المقالة القيّمة التي صاغها الكاتب العراقي حمادي في ظاهرة السحر، وأهميته في العصور القديمة وتجذّره في المجتمعات الانسانية، وأهمية فهمه من خلال المعطيات التي أنتجته في عصوره القديمة والحديثة، وأهمية تجاوزه مع نتائجه، لأن العصر الحديث يتطلّب أكثر من ذلك؛ وصولاً إلى تبنّي العلم ونتائجه، وربما إلى الاستعداد لتقبّل ما بعد العلم، في: صبري مسلم حمادي، المعتقدات الشعبية وظهور ظاهرة السحر، الثقافة الشعبية، العدد1، ربيع 2008، المنامة، ص ص32 - 43.

3 . المصدر نفسه، ص37.

إلى المعرفة بالإمكانيات المتاحة، وبالاستعداد إلى التطوير. ولم يكن الدجل أو التزوير دافعاً من دوافعه، أو وسيلة للتكسّب[4]. ذلك أن تحدي الطبيعة بحتميّتها العمياء، ومواجهة هذا التحدي بالتأمل والتفكّر الانساني هو الذي أوجد هذه المرحلة، ومن ثم المرحلة التالية، وما بعد، إنطلاقاً من جدليّة العلاقة بين الانسان والطبيعة.

ولأن السحر يمثل مرحلة هامة وطويلة في الحضارة الإنسانية[5]، ولا يزال تأثيره حاضراً في العصر الحالي بأوجهه المتعددة، فإن الخوض في موضوعه لا يقل تعقيداً عن ممارسته. فهو عمل يقوم على الصمت ويظهر من خلال مفاعيله، ويحظى بالاعتراف المجتمعي والفردي الضمني والعلني، وبالتسليم بفعاليّته ونتائجه[6]. لذلك، لا بدّ من البحث في أصل السحر وفصله في اللغة العربية، وفي نظرة الباحثين إليه، وفي التداول الرسمي والشعبي.

المفهوم والدلالة

بحث إبن منظور في مفردة السحر. وأعطاها المعنى الذي يختلف باختلاف طرق استعماله. فـ "كل ما لطُفَ مأخذه ودَقّ فهو سِحر». وهو سحر البيان. كما جاء السحر بمعنى الخداع، وبمعنى العلم. وجاء أيضاً بمعناه الشيطاني: «السحر عمل تُقُرِّبَ فيه إلى الشيطان، وبمعونة منه، كل ذلك الأمر كينونة للسحر، ومن السحر

4 . المصدر نفسه، ص37.

5 . حول السحر وأهميته لدى الشعوب القديمة من كلدانيين وكنعانيين ومصريين، واختلاطه بالكهانة في المعابد، أنظر:
سامية الساعاتي، السحر والمجتمع، دار النهضة العربية، 1981، بيروت، ص ص15 - 43.

6 . أنظر في هذا الخصوص المقال القيّم عن السحر نظرياً، وتطبيقياً، وأثره في المغرب العربي: عبدالله هرهار، سلطة السحر بين التمثّل والممارسة، الثقافة الشعبية، العدد 5، ربيع 2009، المنامة، ص ص20 - 29.

الأُخذة التي تأخذ العين حتى يُظن أن الأمر كما يُرى، وليس الأصل على ما يُرى»[7]. وهذا هو المعنى الأقرب إلى مفردة السحر المستعملة هنا. فالسحر إذاً، فعل إنساني يتوسّل قوى غير منظورة من المخلوقات، ويسخّرها للقيام بأعمال، يريد الساحر القيام بها جلباً للمنفعة أو للقيام بالضرر. وما يقوم به الساحر يظهر وكأنه هو الذي يحصل، ولكن ليس من الضروري، أو من المنطقي، الوصول إلى النتيجة المنتظرة من السبب، أن تحصل إلا في مخيّلة المأخوذين بالسحر والساحر والمؤمنين بهما.

أما إحسان محمد الحسن فيقول إن نشوء السحر مرتبط بأحداث خطيرة يتعرّض لها المجتمع الإنساني الذي عليه مواجهتها. والسحر بالتالي مجموعة «من المعتقدات والممارسات المعقّدة التي تهتمّ بها المجتمعات القبليّة التي تتميز بالبساطة والحياة البدائية... يستعمل الساحر فيها أحياناً بعض المواد بغية إنجاز أهداف تقع خارج نطاق قوة السيطرة الحسية للإنسان الاعتيادي... (كما) هو طريقة وأسلوب تبذل فيه الجهود المتواصلة للسيطرة على البيئة والعلاقات الاجتماعية»[8]. إلا ان الحسن يعود ليقول إن الدافع الأساسي لامتهان السحر لدى الشعوب البدائية، هو جلب الضرر للآخرين. ولكن هل بقي الأمر كذلك. وهل تخلصت الشعوب المتحضرة من «لوثة» السحر؟

من أجل توضيح هذه الفكرة عن السحر يقدم لنا جيمس فريزر تحليلاً رائداً حول هذه الظاهرة، يعود إلى نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. فالسحر، في اعتباره، هو تماثلي يقوم على توجّهين؛ الأول السحر المبني على قانون التشابه، ويعني أن المتشابهات تولّد المتشابهات، أو أن النتيجة تشبه مسبّبها؛ والثاني السحر

---

7 . إبن منظور، لسان العرب، مذكور سابقاً، مادة سحر، ص1951، أيضاً: 1952 وما بعد.

8 . إحسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، مفردة السحر، الدار العربية للموسوعات، 1999، بيروت، ص ص327ـ 329.

المبني على قانون الإتصال أو التجاوز، ويعني أن الأشياء المتصلة ببعضها بعضاً، يبقى تأثيرها المتبادل مستمراً حتى لو انقطع الإتصال المادي بينهما. وهذا يعني أن الساحر يمكنه التأثير بسحره إما عن طريق المحاكاة، حسب قانون التشابه؛ أو التأثير من خلال الاتصال بجسم مادي يخصّ الشخص ولو كان بعيداً، ولا فرق إذا كان هذا الشيء من جسم الشخص المعرّض للسحر، أو قطعة من حوائجه.

بالاضافة إلى قانونَي التشابة والإتصال، ينقسم السحر، حسب فريزر، إلى قسمين أيضاً: السحر النظري الذي يبيّن القواعد التي تحدّد تتابع الأحداث في العالم؛ والسحر العملي الذي يشكّل مجموعة من الخطوات العمليّة التي يقوم بها الساحر لتحقيق غايته. إلا أن الساحر التقليدي على دراية، فقط، بالسحر العملي. وهو بالنسبة إليه فن وليس علماً. ولا ترتبط في ذهنه الاعتبارات التي يمكن أن تؤدّي من سبب إلى نتيجة منطقية. وبالتالي لا يخضع السحر بتوجّهَيه التشابهي والاتصالي إلى أي ترابط منطقي، إلا في ذهن الساحر البعيد عن المنطق. إذ ليس من الضروري أن يكون ثمة ترابط ضروري بين أشياء متشابهة، أو أن يبقى الاتصال دائما بعد الإنفصال[9]. والمبدأ الأساسي لهذا التصوّر يقوم على اتصال خفي غير منظور يمكن أن يؤدّي إلى النتائج المرجوة، ما يعني وجود القوى الخفية التي لا تبتعد في تصنيفها عن الجن أو الشياطين، طالما لا يربط بين بعضها بعضاً أي ترابط منطقي. وهذا يدلّ على أن ثمة تلازماً ضرورياً بين السحر والجن. وما ينشأ عن هذا التلازم، عادة ما يحظى بموافقة المؤمنين بالسحر والسحرة.

من الأمثلة الكثيرة التي تدلّ على أن المتشابهات تولّد المتشابهات، ما يمكن ملاحظته من خلال المحاولات المتعدّدة والمتكرّرة التي يقوم بها، عبر التاريخ، أفراد وجماعات، لإلحاق الأذى بالعدو أو الخصم عن طريق إحراق صورته، أو أجزاء من مقتنياته،

---

9 . فريزر، الغصن الذهبي، مذكور سابقاً، ص25.

أو من جسده، مع الإيمان المطلق بأن هذا التصرف سيوصل فعلاً إلى أذيّة المقصود بعملية السحر. كما يمكن أن يصل الأمر إلى تصوّر قتله من خلال إحراق دمية تمثّله، أو تعذيبه عن طريق غرز الدمية بالمخارز الحادة، وغير ذلك.

إلا أن ما يمكن ملاحظته، هو أن السحر التماثلي يستعمل للخير أيضاً، مثل مساعدة المرأة على الولادة أو حماية الجنين والمولود، بمحاكاتهما بدمية تصنع خصيصاً للطقس الذي يمثّل عملية الولادة ومجيء الطفل. وفي هذا المجال، أيضاً، تقام عمليات سحرية عن طريق المحاكاة لجلب السمك إلى شباك الصيادين، أو لتبنّي ولد من قبل أسرة لم ترزق بأولاد[10].

ويتناول سحر التماثل المسائل التي ينبغي على الإنسان عدم القيام بها نظراً لنتائجها المضرّة، وغير المرغوبة؛ وهي النواهي التي تمثل الوجه السلبي للسحر، بالاضافة إلى إيجابيته التي تدعو إلى الفعل من أجل الوصول إلى النتيجة المتوخاة. وأهم ما تتميز به هذه النواهي السحرية حظر تناول أطعمة بعينها لأنها ستكسب الذي يتناولها السمات الكريهة، مثل، حظر أكل لحم القنفذ، وإلا سيرث الآكل التقوقع على نفسه كالقنفذ، وهي خصلة للجبناء مذمومة. كما يحظّر على محارب أكل ديك قتل في معركة، وإلا تعرّض للقتل، هو نفسه، في معركة. وهذا كلّه، وغيره أيضاً، يدل على أن التأثير المتبادل، عن بُعد، هو من أهم خصائص السحر[11].

إلا أن السحر لا يخرج عن كونه تقنّية تمكّن من إلتقاط القوى الرمزية، على ما يقول لابلانتين. وهو، لذلك، "مبني على الاقتناع بقدرة الانسان على التدخل في الحتمية

10 . أنظر للتفصيل حول سحر التماثل ووظيفته لخير الجماعة ومصلحتها: المصدر نفسه، ص ص26 - 28.

11 . المصدر نفسه، ص ص30 - 32.

الكونية، وعلى التغيير في مجراها"[١٢].

والسحر، باعتباره عنصراً متجذّراً في كل ثقافة، عدا عن كونه يختصر مرحلة ثقافية بحالها تعمل على التدخل لتوجيه الطبيعة والمخلوقات لخدمة الانسان، فرادى وجماعات، أو لأذيّته/ها، ينقسم بدوره إلى سحر رسمي عالِم ومكتوب، وسحر شعبي متداول شفوياً، وإن كانت المسافة تتضاءل بينهما عملياً، نظراً لحاجات الناس اليومية. وهي الحاجات التي على السحر تلبيتها، بصرف النظر عن النوعية، على ما يقول الجوهري[١٣]. فالسحر الرسمي يخاطب فئة محدودة من الناس، المحترفين «المشايخ"؛ والشعبي يمثل الناس، كل الناس، لأنه "ملك لنا جميعاً، لجدتي وأمي ولي ولأسرتي الصغيرة، نحن نعيشه ونمارسه كل يوم""[١٤]. ولأن السحر يدخل في المعتقدات الشعبية العربية، فإن دراسته ستقتصر على ما هو متداول شعبياً للقيام بوظائفه المحدّدة. وهي الوظائف التي تقرّرها البنى الذهنية الشعبية في علاقاتها مع كل ما يحيط بها في مجرى الحياة العملية التي تعني الكثير للفئات الشعبية، من حيث كيفية ممارستها بالاستقرار اللازم والاستمرارية الحياتية، بأقل ما يمكن من الضيق والعذاب، وأكثر ما يمكن من السعة والسلامة.

يقوم السحر الشعبي أساساً على المعتقدات الشعبية غير المدوّنة والمحفوظة في صدور الناس، والمستمرة القائمة على الخبرة والتجربة. تشمل هذه المعتقدات: الحسد والإصابة بالعين ومسائل التفاؤل والتشاؤم والكبسة والعقد والكتابة، وغيرها الكثير؛ هذا على الصعيد الفردي. أما على الصعيد الجماعي فثمة ما يدعو إلى ممارسة طقوس سحرية جماعية في حال التهديد الطبيعي بالجفاف أو الطوفان أو

12 . لابلانتين، الخمسون كلمة المفتاح، مذكور سابقاً، ص175.

13 . الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الثاني، مذكور سابقاً، ص 199 - 200.

14 . المصدر نفسه، ص188.

الزلازل والكوارث الأخرى التي يمكن أن تصيب المجتمع.

وظائف السحر في الممارسة

يدخل في وظائف الممارسة السحرية ما يمكن أن يكون خيّراً، وما يمكن أن يكون شريراً. وفي هذا المجال، تدخل إمكانية الضرر بشخص ما من خلال سحر التماثل، أو مساعدة مظلوم في الحصول على حقه، أو فعل ما يناسب سحريّاً للحصول على أمنية محددة دون الإضرار بالآخرين. فتكون هنا الأعمال السحرية ذات فائدة عامة. ومن الأغراض الهامة التي تشغل بال العامة والخاصة من الناس معرفة أحوال المستقبل في اليقظة أو النوم، وما يمكن فعله للحصول على معرفة أحوال المستقبل عن طريق الحلم، أو التنبؤ من قبل الساحر. هذا بالإضافة إلى ما يمكن أن يفعله الساحر من الأمور غير المفسّرة عقلياً، لتقريب مفاعيل السحر من أذهان العامة، والاقتناع بما يمكن أن يفعله للفائدة العامة والخاصة؛ هذا بالاضافة إلى التحوّط من أضرار السحر نفسه، إنطلاقاً من القاعدة السحرية ذاتها: مثلما يمكن أن تفعله بالناس عن طريق السحر، يمكن أن يفعله الناس بك عن الطريق ذاته.

إلا أن أكثر ما يمكن ممارسته من ضروب السحر هو ما له علاقة بشفاء المرضى، وخصوصاً المصابين بأمراض مستعصية وغير قابلة للشفاء. فيتوجه هؤلاء إلى السحر وفنونه، علّه يشفي، بمساعدة القوى الخارقة، القابع وجودها في الوعي واللاوعي، ما عجز عنه الطب الحديث. وفي هذه الحالة، يظهر الإيمان المغطّى بالعصرنة بما يمكن أن يفعله السحر[١٥]، وإن كانت الذريعة أن صاحب الحاجة يتعلق بحبال الهواء. إلا

15 . تقول سامية الساعاتي إن كثيراً من المثقفين يعمدون إلى إنكار وجود أي اعتقاد لديهم في السحر خوفاً من أن يتهموا بالجهل أو التخلف. ولكن التعمق في سلوكيات هؤلاء يظهر إيمانهم، ربما اللاواعي في السحر، ومن الأدلة على ذلك ما يوضع من إشارات ووصفات على أبواب البيوت أو على السيارات من رقى وتعاويذ تحمي من العين والحسد. هذا بالاضافة إلى رمي ما يحصل مع الانسان على قوى غيبية لا رادّ لها. أنظر في هذا الخصوص:

أن هذا التعلّق لا يعطي ثماره، إذا كان ثمة ثمار، إلا بالاقتناع الذاتي، والإيمان الراسخ، بما يمكن أن يفعله السحر، إنطلاقاً من المقولة السوسيولوجية التي تقول بضرورة انسجام وتوافق الفعل السحري مع الذهنية الفردية والمجتمعية. ولا يكون هذا الفعل، في كل الأحوال، إلا نتيجة ما ينشأ من المريض نفسه، وخصوصاً إذا كان مرضه متحصّلاً من علّة نفسية، وليس من مرض عضوي، إلا إذا كان هذا الأخير ناشئاً بدوره عن علّة نفسية.

أما فيما يتعلق بمسائل الحب والزواج، فهي من الحاجات الملحّة لطالبي وطالبات السحر في شأنها. ويفيض العلاج السحري لهذه المسائل بكميات لا تحصى من الحلول حول التقريب بين المحبّين، أو إبعادهم، وزيادة عشق الزوج لزوجته، وطلب الإراحة من حب يُشقي لا أمل فيه، أو إبعاد الزوج عن طريق مَن يمكن أن تكون زوجة في المستقبل أو عشيقة. هذا بالاضافة إلى فعل سحري يبغي الانتقام من محب خائن، أو سد المنافذ أمام حمل محتمل أو ولادة محتملة.

أما الممارسات المتعلقة بالخصوم والأعداء، فهي كثيرة ومنتشرة في العالم كله، تتوسّل السحر الملازم، من أجل إيقاع التهلكة بالعدو وشل قدراته الحربية، والعمل على تقريب النصر المتوافق مع مصلحة طالب أو طالبي السحر. ومن البديهي، في التوجه السحري نفسه، أن يمارس العدو الأسلوب نفسه في النظر إلى العدو بالنسبة إليه. ومثلما تعمل الممارسة السحرية على التخلص من العدو، تعمل أيضاً على الحماية

الساعاتي، السحر والمجتمع، مذكور سابقاً، ص154. وقد حصل معي في فترة إدارتي لمعهد العلوم الاجتماعية في طرابلس، لبنان، أن دخل علي طالب برفقة أستاذ في فترة الإمتحان النهائي، وهو في سنة الإجازة في العلوم الاجتماعية. وأفادني الأستاذ أن الطالب ضُبط وهو يغش في الامتحان. والطالب معروف مني شخصياً، وهو هادئ وموزون وملتزم دينياً وملتحٍ. فسألته عن سبب فعلته. فأجابني بكل بساطة أن الشيطان وسوس له، ليفعل ما فعل. وهذا يعني أن لا علاقة له هو بما فعل. أو هكذا على الأقل ما تراءى لي. فأخرجني ذلك عن طوري.

من اللصوص والظالمين، وعلى كشف الكنوز وكيفية الوصول إليها، وعلى أسهل الطرق للحصول على المال، بالاضافة إلى تيسير الأعمال، وفتح باب الأرزاق، وتسهيل أمور التجارة، وغيرها من الممارسات التي تدور حول الحماية وتسهيل أمور الحياة والارتقاء الاجتماعي، بما فيها رد كيد الحاسدين، وأذى العيون الفارغة[١٦].

إلا أن ما يمكن التأكيد عليه في هذا المجال، هو أن هذه الأغراض وأهدافها تبغي الوصول إلى إراحة طالب الخدمة وترسيخ إيمانه بالوصول إلى الغاية التي يبغيها، مقابل ما يجب القيام به تجاه الساحر، شعبياً كان أو عالماً. وهذا، غالباً ما يُظهر زهده بالمال، وبحطام هذه الدنيا. وما على «الزبون» إلا أن يضع ما يطلع من خاطره، كبدل للّوازم المستعملة، في هذه الكوّة، أو تلك، ويخرج. وطالب السحر يدرك في قرارة نفسه، أن طلبه لا يستجاب إلا بعد دفع الثمن. وعليه، كثرت الأدعية والحجابات في أشكالها المتعدّدة، والمخصوصة بكل عمل سحري على حدة. فهناك وصفات خاصة بالمحبين والمسافرين والتجار، والحصول على المال، والحماية من الحكام. كما ثمة أغراض متنوعة تطول تفاصيل الحياة اليومية للناس، مثل تسهيل أمور التعاطي مع الناس، ومنع النوم أثناء ركوب الدابة، وعدم التعب من كثرة المشي، وعدم الاحساس بآلام البرد، والحفظ من الحشرات، ولطرد النمل من البيت، واتّقاء أضرار الفئران، وبركة القمح والتين والبلح، وصولاً إلى وصفة رؤية الحبيب في المنام، وعقد لسان شخص مؤذ[١٧].

16 . للمزيد من التفاصيل حول أغراض الممارسة السحرية، وتنوّع أهدافها، أنظر: الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الثاني، مذكور سابقاً، ص ص201 - 241.

17 . كل هذه الوصفات وغيرها، مأخوذة من كتب السحرة والمنجمين، مثل شمس المعارف الكبرى، ومنبع أصول الحكمة للبوني، ومؤلفات ابن الحاج والديربي، ذكرها الجوهري. أنظر للتفصيل: الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الثاني، مذكور سابقاً، ص ص237 - 240.

تجليات السحر في الممارسة الفردية

إذا كان للسحر مفاعيله، فإن هذه المفاعيل أول ما تطول الفرد طالب السحر، والفرد المسحور. في هذه الحالة، يكون الافتراض الأساسي أن ضرراً ما يمكن أن يصيب شخصاً بعينه، لجماله أو لثروته، أو لسعادته الزوجية، أو لحظوته بأبناء صالحين، فيذهب إلى الساحر لإبطال أي إمكانية لإصابته بالضرر. فيكون الساحر، في هذه الحالة، صلة الوصل بين طالب السحر، والمسحورين غير المعروفين، فقط من أجل رد الأذية عن طالب السحر، وليس لأي شي غير ذلك. وكذلك الحال، بالنسبة للشفاء من المرض أو معالجة الكبسة، أو العين، أو رد المحبوب، أو إيجاد المفقود، أو القيام بأي عمل يمكن أن يطلبه طالب السحر دون إظهار النيّة في إيذاء الآخرين. إلا أن ذلك لا يستنفد كل وسائل السحر، أو أعمال السحرة، بل ثمة ما يمكن أن يعمل على إلحاق الضرر بالآخرين، نتيجة فعل سيّئ أصاب طالب السحر، وأدى إلى أذيته، مثل ابتعاد الحبيب، أو انصراف الزوج إلى عشيقة أو زوجة أخرى، أو فقدان المال أو المتاع، بالاضافة إلى كل ما يؤدّي إلى خسارة ما. فيكون طلب السحر ما يتناسب مع الخسارة التي حلّت بطالبه. وعليه، يمكن في هذا المقام معالجة ظواهر محددة لها علاقة بالسحر الفردي، منها: الحسد، الإصابة بالعين، الكبسة، التنبؤ بالمستقبل، وغيرها.

الحسد

الحسد ظاهرة اجتماعية ينبني عليها الكثير من الأفكار والآراء التي تستخلص من نظرات من لا يسرّهم ما وصل إليه الآخرون من مكانة، أو جاه، أو غنى، أو توفيق في الأسرة والعمل. وإذا كانت هذه المسألة من نتائج العلاقات الاجتماعية والممارسات العملية في الحياة اليومية، لا يخلو منها مجتمع من المجتمعات، فإن تبعاتها بما يمكن أن تلحقه من ضرر في المنظور إليه على أنه ناجح في الحياة، وموفّق في مسيرته المهنيّة، أو العاطفية، أو في علاقاته الأسرية والاجتماعية. هذا الضرر هو ما يمكن أن

تنتجه ظاهرة الحسد، باعتباره فعل الحاسد، تجاه المنظور إليه، باعتباره محسوداً. ولا يكون الحسد متحصّلاً إلا بموجب إيمان المحسود بالحسد، وبتداعياته المضرّة به، وبإرجاعه إلى حاسد، معلوم أو مجهول. الإيمان بالحسد هو نتيجة طبيعية للإيمان بالسحر.

لقد ظهرت تعريفات متعددة لظاهرة الحسد، منها ما يعود إلى أزمنة موغلة في القدم، ومنها ما يعود إلى العصور الحديثة. وحفلت كتب الأدب بهذه الظاهرة. وكذلك أتى الإسلام على ذكرها والتحذير منها في القرآن والسنّة وكتب التراث[١٨].

قدم لنا الباحث عبد الحكيم الحشاس دراسة أدبية قيّمة عن ظاهرة الحسد، تبيّن أهميتها في التراث الأدبي العربي، وفي التراث الإسلامي. في البداية، يورد تعريفاً محدّداً وواضحاً للحسد كما نُظر إليه في التراث العربي والاسلامي. وهو لا يختلف عن المتداول اليوم من النظر إلى هذا المفهوم. "الحسد هو أن يرى الحاسد لآخر نعمة فيتمنّى أن تزول عنه، أو تكون له دونه». يظهر في هذا التعريف أن التمنّي لا يساوي بين الحاسد والمحسود في النعمة، بل أن يُحرم المحسود منها، ويستأثر بها الحاسد لنفسه. وهذا ما يفصح عن التمنّي بالضرر. إلا أن ما خفّف من وطأة الضرر المتأتّي عن الحسد، المماثلة في الوضع والتمني بالحصول على النعمة ذاتها، دون حرمانها من المحسود. وسمّي ما يصدر عن هذا الموقف بالغبط. فالغبط، إذن،

18 . أنظر في هذا الخصوص، في القرآن:

سورة البقرة الآية 109، سورة النساء، الآية 54، سورة الفلق، الآية 5 (ومن شر حاسد إذا حسد). ومن الأحاديث المرويّة عن الرسول: «المؤمن يغبط، والمنافق يحسد». و«لا حسد إلا في إثنتين، رجل علّمه الله القرآن فهو يتلوه آناء الليل وآناء النهار، فسمعه جار له فقال ليتني أوتيت مثلما أوتي فلان فعملت مثلما يعمل، ورجل آتاه الله مالاً فهو يهلكه في الحق، فقال رجل ليتني أوتيت مثلما أوتي فلان، فعملت مثلما يعمل» (البخاري 5026). ذكره الحشاش في:

عبد الكريم الحشاش، ظاهرة الحسد، الثقافة الشعبية، العدد26، صيف 2014، المنامة، ص87.

ضرب من الحسد ولكنه أخف منه[19].

وما يهمّنا من الحسد في هذا المقام مفاعيله السحرية، أي ما يمكن أن يفعله بالمحسود، وما يمكن أن يفعله المحسود لاتقاء شر الحاسد بما يمكن أن يقدمه له الساحر من الرقى والتعاويذ.

لقد رُويت روايات متعدّدة عن الحسد ومفاعيله، يمكن ذكر بعضها لما فيها من وطأة على المحسود، وخوف من الحسد، في التراث العربي القديم.

"روي أن رجلاً أعمى سمع وصف سنام ناقة من إبل قبيلة عقيل بأنه يشبه الكثيب، فقال للذي وصف سنام الناقة كوّم لي كوم رمل بحجم سنان الناقة، ففعل. أخذ الأعمى يتحسّس كوم الرمل بإشفاق، ثم قال للرجل إذهب وأحضر لنا من لحمها، فذهب إلى مرتع الإبل فوجد الرعاة يسلخون الناقة عينها بعد أن سقطت في طور وكسرت، وأحضر من لحمها». وكذلك الحال في قصة أخرى تقول: «ولدت إمرأة طفلاً وكانت مجاورة لإمرأة عاقر حسود، فأخفت الطفل بعيداً عندما علمت أن جارتها ستزورها، ولفّت صخرة صوّان بحجم الطفل وغطّتها ووضعتها على مرأى من الزائرة المبارِكة المهنّئة. كشفت عن الصخرة بعد خروجها فوجدتها قد تفتّتت إرباً صغيرة كالرماد». وتروي قصة أخرى أن فتاة تركت خطيبها وتزوجت من رجل آخر بعدما كانا على أهبة الزفاف، وأعادت له ما قدّمه لها من هدايا وأمتعة الزفاف، ولكنها لم تستطع حمل جنينها، وكانت تجهض كلما حملت. ولم تنجح في حملها إلا بعد أن ذهبت إلى بيت خطيبها السابق فاعتذرت منه[20].

ما تدل عليه هذه المرويّات، بصرف النظر عن صحة وقوعها، أهمية ظاهرة الحسد

---

19 . المصدر نفسه، ص86.

20 . للتفصيل حول هذه المرويّات عن الحسد ومفاعيله، أنظر:
المصدر نفسه، ص92.

في التراث العربي، وما يمكن أن ينشأ عنه من أضرار، وبالتالي وجوب الحرص على إبطال مفاعيله بالتحرّز منه، وتزويد ما يمكن أن يكون هدف الحسد وموضوعه، بالرقى والتمائم والتعاويذ لرفع الأذى والضرر عنه. وأهم ما ظهر في هذا المجال: الخرزة الزرقاء، وحدوة الحصان، والحذاء البالي، والأجراس وعظام الحيوانات. يوضع بعضها على صدر الناس أو حول رقاب الحيوانات، أو مداخل المنازل. وحالياً تعلّق على أطراف السيارات للوقاية من الحسد، أو صيبة العين.

ونظراً للقرب بين الحسد والإصابة بالعين، باعتبار أن العين هي الأداة الأساسية في الحسد، ولأن الإصابة بالعين هي الأكثر تجذراً في المعتقدات السحرية الشعبية التي لا تزال مستمرة حتى أيامنا هذه، لا بد من البحث في هذه الظاهرة، وتبيان أهميتها ومركزيّتها في المعتقد الشعبي.

الإصابة بالعين

الاصابة بالعين من أهم المعتقدات الشعبية التي تؤمن بها وتحذّر منها شعوب كثيرة في العالم. ومفاد هذا المعتقد أن للعين الإنسانية تأثيراً شديداً على كل الموجودات، وخصوصاً الانسان والحيوان والممتلكات. وأكثر ما يكون تأثيرها في الملفت للنظر، وفي المتميز بين الأقران، وفي ما هو جميل في شكل بارز بين مجموعة من جنسه[٢١].

يقدم لنا لحد خاطر الباحث في شؤون الفولكلور اللبناني مقالاً مستفيضاً حول الاصابة بالعين، يبيّن فيه أن العائن، وهو الذي يصيب بعينه، لا يقصد أذية أحد، لأنه لا يدري أنه يقوم بهذا الفعل. ولا يعرف أصلاً أنه عائن. وعينه تسبقه في

21 . يقدم لنا إدوار القش، دراسة قيّمة حول الزينة ونسق المعتقدات، يبين فيها أكثر الناس الذين يمكن إصابتهم بالعين، وهم عادة ما يكونون مميزين في حضورهم في مناسبة ما، مثل العريس والعروس والفتاة المتبرجة وأصحاب الوجه الجميل. أنظر في هذا الخصوص:

إدوار القش، الزينة ونسق المعتقدات، الفكر العربي المعاصر، معهد الإنماء القومي، العدد 3 – 4، آب – أيلول، 1980، ص135.

النظر. وتقوم بهذه الوظيفة المؤذية دون إرادة صاحبها. لذلك فهو يمكن أن يتسبب بالأذى لأولاده وأحفاده، أو أبيه وأمه، مع أنه يحبّهم جميعاً. كما يمكن أن تؤذي عينُه أملاكَه وأمتعته ومواشيه، مع أنه يحرص عليها ويحميها من اعتداء المعتدين[٢٢].

أما أنيس فريحة فيقول إن لأهمية الاصابة بالعين ولتأثيرها في حياة الناس، الحافز الأساسي لهؤلاء كي يتقنوا كيفية التعامل معها، إن كان بالنسبة للعائن أو المعيون، أو بالنسبة للطرق التي يتّقون بها الإصابة بالعين، ومعرفة العائن بذاته، عندما تقع الإصابة لتحضير طريقة معالجة ما تركته عينه من آثار على المعيون[٢٣].

ولأن هذا المعتقد مرتبط بالبنية الذهنية السحرية، فإن انتشاره كان واسعاً في العالم العربي. وكان الحرص على معرفة من يمتلك هذه الخاصية شديداً، وعلى نشر هذه المعرفة واسعاً بين أوساط الناس، ليأخذوا حذرهم من أصحاب العيون الفارغة. ولا أزال أذكر ما كانت توصيني به أمي عند المرور أمام منزل عائنة. والوصية هي إخفاء وجهي، وعدم النظر إليها إذا ظهرت، وعدم الرد عليها إذا سألت. وإذا لم يعد يوصي أحد بهذا الكلام اليوم، فلا يعني أن هذه الظاهرة اختفت. ذلك أن الإيمان بالإصابة بالعين لا يزال موجوداً، تؤيّده الأدعية التي تقول عن وعي منا ولاوعي: يخزي العين أو اسم الله، وما شاء الله، وغيرها.. ومع الإيمان أيضاً، بعد هذه الأدعية، بأن اختفاء تأثير العين من العائن وفي المعيون، حاصل لا محالة.

وتأثير العين عند العرب معروف منذ عصور ما قبل الاسلام. كان أصحاب الوجوه الجميلة من الرجال يغطّون وجوههم اتّقاء للعين. والنساء كذلك، قبل أن يصير الحجاب مطلباً شرعياً في الاسلام. وعرف اللبنانيون، والمشرقيّون عامة، وسائل عديدة

22 . لحد خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، الجزء الثاني، 1977، بيروت، ص195.

23 . أنيس فريحة، القرية اللبنانية حضارة في طريق الزوال، الطبعة الثانية، دار النهار للنشر، 1980، بيروت، ص289.

للحماية من الإصابة بالعين، منها لبس الثياب البالية وتشعيث الشعور وتلويث الوجوه والأجسام بالأقذار[٢٤]، حتى لا يبقى منفذ للعين لتصل إلى الجسم، أو إلى الإضرار بالصحة.

في هذا المجال، حفل التراث الشعبي العربي بأخبار الضرر الذي يمكن أن تصيبه العين في الإنسان أو الحيوان أو الممتلكات[٢٥]. كما حفلت أيضاً بالوسائل التي يمكن أن تستعمل للحماية منها، وردّ شرها، أو فعل ما هو مضاد لأذية العائن نفسه.

يذكر الحشّاش في معرض بحثة في شؤون الحسد والإصابة بالعين، مرويّات شعبية كثيرة عن أضرار العين. وما يمكن استخلاصه منها أن العين «الفارغة» إذا نظرت، حصل من نظرتها الضرر الكبير. ولأن العين تضرّ فلا بد من إيجاد العلاج، في حال حصول الضرر، والحماية منها لاتقاء ضررها. وفي هاتين الحالتين تعدّدت طرق العلاج، وتنوعت الرقى المستعملة للحماية من العين. ولا تزال هذه الطرق مستعملة في ريفنا العربي ومدنه حتى اليوم.

ومن الرقى المستعملة، ما أمر به النبي محمد بعد أن اعتبر أن العين حقّ ومن الضروري الاسترقاء للحماية من أذاها. وفي ذلك أحاديث كثيرة ومرويّات[٢٦]. ومن

24 . المصدر نفسه، 195.

25 . تذكر لنا سمر سكر في رسالتها حول المعتقدات الشعبية في لبنان، أمثلة مستقاة من مقابلات شخصية مع سيدات بيروتيات حصلت معهن حوادث متعلقة بصيبة العين، وقد أدت بعضها إلى الموت. إلا أن أكثر هذه الحوادث انتهت بالشفاء، على ما تستخلصه المقابلات، نتيجة الرقية التي عادة ما يقوم بها أحد المشايخ. أنظر في هذا الخصوص:
سمر سكر، المعتقدات الشعبية المتعلقة بصيبة العين والقرينة والكبسة، رسالة دبلوم دراسات معمقة في الأنتروبولوجيا، معهد العلوم الاجتماعية، الفرع الأول، الجامعة اللبنانية، 1983، بيروت، (غير منشورة).

26 . حشاش، الثقافة الشعبية، العدد 26، مذكور سابقاً، ص93 - 94.

أهم ما جاء في ذلك، حديث العين الذي رواه الزمخشري، وهو أن «العين حق فإذا استغسلتم فأغسلوا»[٢٧]. ويعني هذا إذا عُرف العائن، عليه أن يتوضّأ بناء على طلب المعيون، ومن ثم يسكب ماء الوضوء على رأس المعيون سكبة واحدة من الخلف، فيبرأ بإذن الله[٢٨]. وبناء عليه، يمكن القول إن التخلّص من العين الفارغة انتقل في الاسلام إلى التعوّذ بالله، وتطبيق ما جاء به الدين الذي نسخ كل ما كان سائداً من أفعال سحرية سابقة على الاسلام، باعتبار أن القرآن وسنّة الرسول وأعمال الأسلاف الصالحين هي المنجّية من الشرور والأذى. ولا يختلف الأمر في هذا المجال، لدى المسيحيين الذين يتحوّطون بالصليب وأيقونات القديسين والصلوات التي تعمل على حماية المؤمنين من الشر والأذيّة.

يعتقد اللبنانيون، والعرب المشرقيون عموماً، على ما يقول لحد خاطر، أن الذين يصيبون بالعين هم النافرون عن العامّة من الناس، أي «القباح الوجوه الغلاظ الحواجب، الغائرو العيون، وكل أجرودي مخنث لا شعر فيه ولا رجولة، وأصحاب العيون الزرق والأسنان الفِرْق، والحدب، والعوران، والأقزام والضخام الجسوم، والمشلولون، والمولودون في نقصة القمر. ومن النساء: العجوز الشمطاء الكثيفة الشعر الهزيلة الجسم الشاحبة اللون»[٢٩]. ولعلّ هذه المواصفات مشتركة بين العرب جميعاً، باعتبار أن العائن لا بد أن ينقصه شيء يميّزه عن العامة، ولا يستطيع فعل أي أمر سوى النظر الذي يمكن أن يكون فارغاً ومؤذياً، ولهذا السبب، حتى دون علم أو دراية من صاحبها. ولأن العيون الزرق نادرة الوجود في بلاد العرب التي يغلب

27 . جاء هذا الحديث في كتاب الزمخشري ربيع الأبرار، الجزء الرابع، ص357، ذكره الحشاش، في المصدر نفسه، ص93.

28 . المصدر نفسه، ص93.

29 . خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، مذكور سابقاً، ص195. أنظر أيضاً: أنيس فريحة، القرية اللبنانية، مذكور سابقاً، ص292 - 293.

على وجوه أهلها السمار، كان لأصحابها أن دخلوا في لائحة الصائبين بالعين. وهجو العين الزرقاء معروف لدى اللبنانيين والعرب، وكثيراً ما شبّهوها بعيون القطط والبوم. وقيل إن عربياً هجا البحر بقوله: «أنت يا أبا العين الزرقاء، لا تُستأمن على أحد، فالداخل إليك مفقود، والخارج منك مولود»[30].

على أي حال، لا يزال السلوك العربي، بعامة، والمشرقي في نوع خاص، يحذّر من العين، ويتعامل مع الآخرين بحذر أيضاً، إذا أراد أن يبدي إعجابه بمن وما حوله، فيحرص على التسمية بالله وبِخَزي العين وبذكر الأنبياء والقديسين، وبغيرها من الدعوات، مثل: ألله أكبر ويخزي العين، والله يبارك ويردّ العين، باسم الصليب، وغيرها من الدعوات لدى كل الناس، وفي كل زمان ومكان من العالم العربي، وتقال بصيغ مختلفة مرفقة أحياناً كثيرة بأسماء القديسين والأنبياء والأولياء الصالحين. والهدف الواعي واللاواعي لدى هؤلاء إبعاد المنظور إليه عن الأذية من العين الفارغة، من أي مصدر كانت، حتى ولو من الناظر ذاته.

ولترسُّخ الحذر من العين، أبدعت الممارسات الشعبية وسائل متعددة لكفّ الأذيّة من العين الفارغة. وشملت هذه الوسائل حماية البشر، وخصوصاً الأطفال منهم، بصنع الأحجبة والتعاويذ والتمائم، وأشياء كثيرة مما هو متوفّر ويمكن أن تلفت النظر، فتنكسر لذلك حدة العين، وتصل تعبة واهنة إلى جسم المعيون فيخفّ مفعولها، وبالتالي لا تستطيع أن تفعل شيئاً في المعيون. هذا بالنسبة للإنسان. أما بالنسبة للأملاك من حيوان وأشجار، فتوضع الخرق ذوات الألوان الزاهية، وقشور البيض لتظهر في شكل جليّ تتلهّى بها العين، قبل أن تضرب الزرع والضرع، فيخفّ الأذى ويضمحل. فيظهر الأمر في هذه الممارسة، وكأن العمل الإنساني محصور في ردّ أذى العيون الشريرة. وما يحصل من أمور مضرّة بالانسان والممتلكات ليست إلا من

30 . خاطر، العادات والتقاليد، مذكور سابقاً، ص196.

فعل هذه العيون. وبالتالي، لا مسؤولية للأهل مما يصيب أبناءهم من أمراض، وما يحصل لممتلكاتهم من أضرار وتلف. فتكون العين في هذه الحالات حمّالة المصائب والشرور التي تضرب الإنسان، وتلغي نتائج الفعل أو الإهمال الذي يمكن أن يلحقه الانسان بنفسه أو بأهله، فيحوّله إلى شرّ العين وفراغها.

على أي حال، يلجأ الخائفون من الإصابة بالعين، والذين أصيبوا باعتلال في صحتهم، إلى أناس معروفين بممارسة «طب الإصابة بالعين» لشفاء المصابين بها. فيعمل هؤلاء على تركيب أدوية شافية، حسب معتقدهم، فيها من الزيت أو السكر والماء مع بعض الصلوات غير المسموعة على مرأى من المريض المرعوب، ويترك بعد ذلك لحاله إلى أن يشفى أو تسوء حالته، وصولاً إلى الموت إذا لم يوضع في حضرة طبيب.

أما رقى الحماية من الإصابة بالعين فهي كثيرة، منها ما ذكره لحد خاطر لأول مرة؛ ومن المفيد أن نذكرها هنا لطرافتها ولوجود كل ذي عينين فيها، حتى ولو كان من أهل طالب الرقية، لأن العين الفارغة لا تفرّق بين قريب وغريب. تقول الرقية: «أولاً: باسم الله، ثانياً: باسم الله، ثالثاً: لا حول ولا قوة إلا بالله، حوّطتك بالله من عيون خلق الله، من عين أمك، من عين أبوك، من عيون اللي بيحبوك، من عين الجار، أحدّ من النار، من عين الضيف، أحدّ من السيف، من العيون الزرق، من السنان الفرق، من الزلمة الكوسا (الرجل الأجرودي) ومن المرا المشعرانية (المرأة ذات الشعر الكثيف على جسدها).

طلعت الشقة من الحجر التقت بسليمان ابن داود، قال لها: إلى أين رايحة يا لعينة يا ملعونة؟ قالت له: رايحة أهدم التنور (فرن الخبز)، وأخرب الدور، وكثّر القبور، وآخد الطفل من سريره، والعريس من إكليله (صلاة زفافه)، والعروس من جلوتها، والعنزة من جديتها، والدجاجة من بيضتها، والفدّان (الثور) من نيره، والجمل من حداجته، والحمار من جلاله.

(فيكون الجواب): يا حيص يا بيص يا حلماس يا مليانة أنجاس، وما تعملي شي يرضي الناس، لحطّك في بحر من القرطاس، وصب عليكِ ألف حمل رصاس، حتى لا يعود إلك لا ملجأ ولا مناص، راح الشر وانتشر على البراري والشجر، القضا والقدر يصيّرك لعينة ملعونة وينزّلك مع الفنفونة". على أن تتلى ٣، أو ٥، أو ٧ مرات[٣١]".

ما هو واضح من هذه الرقية أن احتمال وجود العين الفارغة يطول كل الناس، ولا يوفّر أحداً، وبالتالي من الضروري الحماية منها، أولاً؛ وثانياً، العين التي تصيب، هدفُها الخراب ولا تستثني أحداً من المخلوقات، فهي التي تخرب وتقتل وتعطل كل شيء في حياة الناس؛ وثالثاً، لا بد من إيقافها ودفنها تحت سابع أرض للتخلص من شرها. وهذا ما على الرقية القيام به.

أما أكثر الرقى انتشاراً، فهي تلك التي تتعلق بالعائن نفسه. فإذا عُرف هذا، يؤخذ من مخلفاته شيء، دون علمه، فيُحرق و يمرَّر أمام وجه المعيون ليستنشق الدخان خلال ثلاث دورات متتالية حوله، فيشفى. هذا إذا عُرف. أما إذا لم يعرف، تُسكب له رصاصة، وذلك بأن تذوّب بالنار وتدلق في وعاء مملوء بالماء البارد فوق رأس المعيون، فيجمد الرصاص ويظهر على شكل ما، ينظر الحاضرون إلى هذا الشكل ويتمثلون من خلاله العائن، فإذا عرفوه، وهذا عادة ما يكون حاضراً في الذهن من قبل، يذهب أحد الحاضرين إلى منزله، ويسرق شيئاً من حاجياته ليحرقه أمام وجه المعيون ليستنشق رائحة الدخان، ومن ثم ليشفى. وهذه الرقية لا تختلف عما سبقها، إلا بالرصاصة التي عليها أن تدلّ على العائن غير المعروف. وإذا لم يُعرف يجمع أحد الحاضرين سبع قشّات من سبع طرق، وأربع قشات من أربع زوايا حصيرة، وتحرق مع البخور، ويبخّر بدخانها المصاب بالعين في ثلاث دورات

31 . المصدر نفسه، ص196.

متتالية[٣٢]. ولا أزال أحفظ في ذاكرتي سكب الرصاصة فوق رأسي لإزالة الحمى من جسدي المصاب بالعين، ولم ينفع ذلك. ولم أشفَ إلا بعد أن أخذني والدي إلى الطبيب.

بالاضافة إلى الرقى المتعدّدة التي يمكن استعمالها للحفظ من العين[٣٣]، ثمة أنواع سلوك متعددة مهمتها الحماية من العين، منها: تعليق حدوة الحصان على مدخل المنزل، والخرزة الزرقاء في رقبة الطفل، الدق على الخشب عند إظهار الإعجاب بما هو موجود، أو عند مشاهدة ما يلفت النظر دون التسمية بالله، فيقول الناظر أو أحد الحاضرين: «دقوا عالخشب» ربما للتذكير بأن الخشب لا يوصل الحرارة، وذِكره في هذه المناسبة، يمكن أن يقطع حرارة العين من الوصول إلى المعيون. هذا طبعاً بالاضافة إلى الأحجبة والتمائم غير المنظورة المخبأة داخل الثياب التي تغطّي الجسم، وأنواعها كثيرة في كتابتها ورموزها، وما يمكن أن تدلّ عليه لحماية حامل الحجاب من العين[٣٤].

32 . المصدر نفسه، ص197 - 198. انظر أيضاً بتفصيل أكثر:
فريحة، القرية اللبنانية، مذكور سابقاً، ص ص298 - 301.

33 . يعدد راجي الأسمر سبعة أنواع من الرقى المستعملة في لبنان والمشرق العربي. إلا أن هذه الأنواع أكثر بكثير تستعمل في مشرق العالم العربي ومغربه. أنظر للتفصيل هذه الأنواع، في:
راجي الأسمر، المعتقدات والخرافات الشعبية اللبنانية، جروس برس، د. ت. طرابلس، ص42 - 50. أنظر أيضاً:
راجي الأسمر، الإصابة بالعين، في: المؤتمر الأول للثقافة الشعبية في لبنان، حلقة الحوار الثقافي، 1993، بيروت، ص ص351 - 361.

34 . للتفصيل حول الوسائل المستعملة للوقاية من العين، أنظر:
فريحة، القرية اللبنانية، مذكور سابقاً، ص ص295 - 297.
الأسمر، المعتقدات والخرافات، مذكور سابقاً، ص ص25 - 38.

الكبسة

تأتي الكبسة بمعنى الضغط لتصغير شيء محدّد إلى أصغر حدّ، أو منع شيء من التمدد عن طريق الحصر. وفي هذا المقام، تستعمل الكبسة للدلالة على منع الطفل من النمو، أو منع الأم المرضعة من إرضاع وليدها بسبب جفاف حليبها دون علّة ظاهرة. وقد وردت مفردة كبس في لسان العرب في معان كثيرة منها ما يفيد الطمر لحفرة، أو طمر النهر بالتراب حتى لا يظهر الماء. وكأن الفعل هو لمنع الماء من الظهور بالكبس والضغط عليه. ومنه إخفاء رأس الرجل في ثوبه حتى يصير وكأن لا رأس له. وبهذا المعنى، يمكن أن تتأتّى كلمة الكبسة من تصغير الشيء أو منع امتداده، أو الضغط من أعلى إلى أسفل كما في حالة الرجل الذي يختفي رأسه في داخل ثوبه[٣٥]. أما أنيس فريحة فيعيد مفردة الكبسة إلى اللغة السريانية التي تعني الضغط والشدة. «كبَس الشيء أي ضغطه وشده»[٣٦]. ولا يختلف هذا المعنى عما سبقه لدى إبن منظور، ما يعني أن مفردة كبسة تعود في أصلها إلى العربية، وإن كان ثمة ما يرادفها في السريانية، طالما أن جذور اللغتين واحدة.

ترتبط الكبسة، كمعتقد، بما هو عند الآخرين، وغير متوفّر لدى الذين يقومون بفعل الكبس حسداً بالمكبوس، وضيقَ عيون منهم. وبهذا، لا تختلف الكبسة عن الحسد والإصابة بالعين، إلا في توجّهها إلى أناس بعينهم. فالكبسة تصيب المولود حديثاً، كما تصيب والدته في الوقت نفسه، أو كل منهما على حدة. والنتيجة المرتجاة، إما إيقاف نمو المولود وإضعاف بنيته من دون علّة ظاهرة، أو تجفيف حليب أمه، أو عدم استساغة طعمه من قبل المولود لعلّة فيه دون أن يُعرف لذلك سبب.

وعادة ما تقع المسؤولية في هذه الحالة على إمرأة أخرى لا تكون في وضع الاستعداد

---

35 . إبن منظور، لسان العرب، مذكور سابقاً، ص3811.

36 . أنيس فريحة، معجم الألفاظ العاميّة، مكتبة لبنان، 1973، بيروت، ص148.

للحمل والإنجاب، مثل المرأة العاقر التي ترى لو باستطاعتها منع النساء جميعاً من الحمل والولادة انتقاماً لحالتها، أو هكذا ما يفترضه الناظرون في مسألة الكبسة؛ ومثل المرأة الحائض التي تكون في حالة عدم الاستعداد، ولو مؤقتاً، للحمل والولادة. إلا أن ما يلفت النظر في حالة الكبسة، ما يُرمى على المرأة الحائض من حيث قدرتها على القيام بهذا الفعل. ولا تفسير لهذه المسألة إلا من خلال فكرة النجاسة التي ترتبط بها المرأة طيلة فترة طمثها. وكأن هذه الفترة مجلبة لكل أنواع الشرور التي يمكن أن تقوم بها المرأة باعتبارها حائضاً. لذلك يحفل التراث الشعبي العربي بالمواصفات السلبية التي تعطى للمرأة الحائض، ومنها القدرة على فعل الكبسة.

ينحصر معتقد الكبسة بفترة الأربعين يوماً الأولى بالنسبة للوالدة، وبالفترة الأولى لنمو الطفل. وتختص فقط بأمور الولادة، أو الاستعداد أو عدم الاستعداد الدائم والمؤقّت للقيام بهذه المهمة البيولوجية. لذلك تعمل المرأة حديثة الولادة (النفساء) على عدم استقبال إمرأة حائض جاءت لتهنئها بالسلامة، لأن ذلك يمكن أن يوقف نموّ الطفل أو يجفّف حليب الوالدة. ولكن كيف للوالدة أن تعلم بحالة الزائرة؟ أجابت إحدى المسنّات عن ذلك بقولها: على الوالدة أن لا تستقبل أحداً في غرفتها، طيلة أربعين يوماً لتأمن شر الكبسة[37]. إلا أن الكبسة تطول حالات أخرى، منها دخول المرأة النفساء الحديثة الولادة على إمرأة نفساء أخرى، أو إذا زارت مريضاً. فتعيق نمو الوليد، أو تجفّف حليب أمه، وتزيد من مرض المريض. أما إذا دخلت الحائض على العروس في ثاني يوم عرسها، فيمكن أن تمنعها من الحمل وتصيبها بالعقر. كما يمكن للرجل أن يكبس طفلاً إذا مرّ من فوق ثيابه؛ وإذا فعل، فعليه أن يعود ليمرّ ثانية حتى يختفي مفعول الكبسة. وهذا ما لا يزال يعمل به حتى اليوم

37 . انظر إحدى هذه الحكايات التي تتناول الكبسة وضرورة عدم زيارة الوالدة في غرفتها، وارتدائها حجاباً (حرزاً) استعداداً للطوارئ، في:

سكر، المعتقدات الشعبية، مذكور سابقاً، ص79 - 80.

في منطقة المشرق العربي كله[38]. ومن عوارض الكبسة: هزال الطفل وتوقّف نموه، وجفاف أو نضوب حليب الأم، أو انحراف صحتها بدون علة ظاهرة.

أما الوقاية من الكبسة، فلا تختلف عن الوقاية من الإصابة بالعين أو الحسد. فعلى الأم أن تخفي ثياب مولودها عن الأعين، وعن متناول اليد خوفاً من وصول إمرأة حائض إليها، حتى لا تصيب المولود بالضرر. وعند الولادة، على أهل الطفل أن يحرصوا على إخفاء خلاص الطفل الذي يولد معه (المشيمة) حتى لا تصل إليه يد. لذلك تُدفن في التراب، أو تُلقى في البحر. وقد طُلب مني ذلك دون أن أدري سبب الطلب عند ولادة ابني البكر. فتركت الأمر بعهدة الطبيب والمستشفى. ومن أنواع الوقاية أيضاً وضع التعاويذ والتمائم في ثياب الوالدة طيلة فترة نفاسها.

لا تختلف معالجة الكبسة، في خطوطها العريضة، عن الإصابة بالعين، إذ لا بد من الرقية، وإن كانت وسائلها مختلفة. إلا أن الغاية واحدة، وهي سلامة المكبوس كما سلامة المعيون. والقائم بالعملية واحد خبير ومجرّب، وعادة ما يكون شيخاً أو عالماً بشؤون الرقى والأحجبة. وما يشير عليه الراقي لا بد أن ينفّذ، إن كان بوضع الحجاب اللازم، أو بما على الوالدة أن تفعل، ليذهب مفعول الكبسة. وفي إحدى هذه الحالات ذهبت الوالدة لتغطّس وليدها في مياه البحر سبع مرات ليشفى من مفعول الكبسة، وهكذا كان.

ومن علاج الكبسة أيضاً، بالاضافة إلى التغطيس في مياه البحر المالحة، إمرار المكبوس تحت شجرة تين أو توت، أو إدخاله إلى معبد من النافذة ثلاث مرات متتالية. كما يمكن أن يوضع حرز مخصوص للكبسة في وعاء يستحم به المكبوس، أو يسكب على رأسه ثلاث مرات متتالية. كما يمكن أن تعالج الوالدة النفساء بالطريقة نفسها.

38 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:

الأسمر، المعتقدات والخرافات، مذكور سابقاً، ص54.

أما أهم ما في معالجة الرقية للمكبوس، فهو فكرة التخلص من الكبسة إما بموت الطفل أو بشفائه، حتى يرتاح الأهل من الهمّ الذي يمكن أن ينغّص عليهم حياتهم. فتلتقي هنا معالجة الكبسة في لبنان، وفي محيطه المشرقي، مع ما يحصل لمعالجة المشكلة نفسها في شمالي أفريقيا. ففي لبنان مثلاً، تقول الوالدة، وهي تغطّسه في الماء، «إذا بدو يعيش يعيش، وإذا بدو يموت يموت» حتى تعرف الوالدة أين سيرسو مصير ابنها في النهاية. وكذلك في بلاد المغرب. ففي شمالي أفريقيا أشجار معمّرة مشهورة بقدسيّتها، وتستعمل في حالات توقّف الطفل عن النمو كوسيلة علاجية، إذ يمرّر الطفل «المكبوس» عبر فتوحات في الشجرة، ومغزى ذلك إما يعيش أو يموت. ويمكن أن يوضع الطفل في قبر صغير حُفر لهذه الغاية ويدفن فيه الطفل لفترة قليلة، للتدليل على بتّ الأمر، إما الحياة أو الموت[٣٩]، وهو الطقس نفسه المستعمل في لبنان للتخلص من مشكلة الكبسة. وهذا ما يدل على أن الإنسان بحاجة دائماً إلى الانتهاء من مشكلته، ومن أصعب الأمور عليه أن يبقى معلقاً بين احتمالين لا يدري متى يمكن التخلص منهما بحسم الأمر في هذا التوجه أو ذاك.

القرينة

لم يأت في لسان العرب ما يدل على أن للقرينة معنى سحرياً يلازم الإنسان في حلّه وترحاله، أو يكون على تضاد مع النفس والجسد اللذين تلازمهما. ذلك أن كل ما ذكره ابن منظور في معنى القرين والقرينة يدل فقط على المصاحبة والتلازم بين الرجل وزوجته، فتكون هنا قرينته، والقرين هو الصاحب الذي يقارن صاحبه[٤٠]، بمعنى أنه يظهر معه في أوقات كثيرة، وباعتباره قريباً منه في مواصفاته وشخصيته.

39 . حول ممارسة بعض الأفعال السحرية للتخلص من مأزق ما، ولعدم وجود الوسائل البديلة، وللانسجام بين الوسائل السحرية والبنية الذهنية في المغرب العربي، أنظر:
هرهار، سلطة السحر بين التمثل والممارسة، الثقافة الشعبية، العدد 5، مذكور سابقاً، ص22.

40 . إبن منظور، لسان العرب، مادة قرن، مذكور سابقاً، ص3611 - 3612.

والقرينة هي التي تلازم أحدهم فيكون قرينها، أو تلازم إحداهن فتكون قرينتها أيضاً. وفي لغتنا الاجتماعية، القرينة هي الزوجة. وفي العمليات السحرية، القرينة هي الشخصية الروحية المخبّأة في الشخصية الأصلية الانسانية بلحمها ودمها ونفسها.

القرينة في المعتقدات الشعبية المشرقية هي الروح الشريرة الملازمة للروح والجسد الإنسانيين. وهي في اعتقادات قدماء اللبنانيين العدو الروحي غير المنظور لكل إنسان، على ما يقول لحد خاطر. مهمتها الأساسية مهاجمة الأطفال في الليل، والمسبِّبة لخوفهم وصراخهم. والقرينة تلتصق، على العموم، بالمرأة، وتحاول أن تعكّر عليها حياتها بما تفعله؛ وهو الفعل المنافي لفعل المرأة التي تتلبسها. فإذا كانت المرأة حاملاً، تعمل القرينة على إجهاضها، لأن لا قدرة لها على الحمل، وإذا أنجبت المرأة الحامل، تعمل القرينة على خنق المولود، لأنها عاقر. وإذا كانت الزوجة سعيدة في حياتها، تعمل القرينة على تعكير صفوة هذه الحياة، لأنها غير قادرة على الظهور، ولا على الولادة، ولا على التمتع بالحياة الطبيعية والسعيدة[41]. وهي لذلك، مخيفة، ولا يجرؤ أحد على تسميتها باسمها، خوفاً من استحضارها. فهي«المطرودة» أو «اللي ما بتتسمّى» لتبقى بعيدة[42].

وللقرينة عند المصريين أهميتها في حياتهم وفي معتقداتهم الشعبية. فهي ملازمة لكل إنسان، ذكراً كان أو أنثى، كما العفريت. ولها مواصفات الانسان نفسه، في الشخصية واللون، وفي الصحة والمرض، وفي الهدوء والعصبية. وتتنوّع أفعالها بين الخير والشر، وليست شريرة في كل الأوقات، كما لدى القرينة اللبنانية أو المشرقية في

41 . أنظر في هذا الخصوص، للتفصيل:
الأسمر، المعتقدات والخرافات، مذكور سابقاً، ص62 - 63.

42 . خاطر، العادات والتقاليد، مذكور سابقاً، ص 221.

شكل عام. ومصير القرينة المصرية مرتبط بمصير الانسان الذي تلازمه، تموت بموته، وتحزن لحزنه، وتفرح لفرحه، وتتألم لألمه. وللإصرار على التلازم بين الإنسان وقرينه، يقول الجوهري إن الطبيب الذي يعالج عين مريض لديه، تعالج قرينة الطبيب في الوقت نفسه، عين قرينة المريض. وعلى هذا المنوال، يصير من الطبيعي أن يتزوج قرين الرجل قرينة زوجته[٤٣]. ولكن الفارق الوحيد أن القرينة لا تنجب أولاداً. وهنا تلتقي مواصفات القرينة المصرية مع مواصفات القرينة اللبنانية والمشرقية في التعامل السلبي مع الزوجة التي تحمل وتنجب وتحيا بالطمأنينة والسعادة. إلا أن ما تنفرد به القرينة المشرقية، ربما، هو العمل على تنكيد عيش من تلازمه/ ها، بما يتلاقى مع الحسد؛ والإضرار بالمولود، بما يتلاقى مع الإصابة بالعين؛ ومحاولة قتله أو إعاقة نموه، بما يتلاقى مع الكبسة.

ولأن المعتقدات الشعبية تأخذ بالحسبان كل ما يمكن أن يتعرّض له الإنسان، وخصوصاً الأطفال، من أعمال القرائن ومضايقاتهم، يقوم بما يمكن أن يدفع هذا الضرر. ومن أهم طرق الوقاية، الاستعانة بالرقى والتمائم والتعاويذ التي عليها أن تُبعد القرينة عن فعلها المضرّ. وثمة المئات من الوصفات السحرية الجاهزة للقيام بهذه الوظيفة. إلا أن أهم هذه الوصفات ما عُرف «بالسبع عهود السليمانية»، وهو العهد الذي أخذه النبي سليمان على ملكة الأقران (وهي من الجن) بعدم التعرض للطفل الذي يحمل هذا العهد، مقابل أن يطلق سراحها، فقبلت. ومنذ ذلك الحين، حسب المعتقد الشعبي، لا تقترب القرينة من الطفل الذي يضع هذا العهد في رقبته. وهو العهد الذي لا يزال يباع بالآلاف كل يوم، وفي بلدان العربية كثيرة.

ومن طرق الوقاية أيضاً، وخصوصاً في المشرق، الاحتيال على القرينة بتمويه جسم المولود بإلباسه ثياباً فضفاضة، أو ثياباً من غير ثياب جنسه، كأن تلبسه أمه ثياب

---

43 . الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الثاني، مذكور سابقاً، ص429 - 430.

بنت وهو صبي أو العكس، أو أن تطلق عليه إسماً غير إسمه الحقيقي للتمويه. أما الأم، فتقوم بكل ما يمكن أن يُبعد النظر عنها، فتلبس الثياب الرثة، وتتخلى عن الحلى، وتمتنع عن إطعام طفلها في البداية، لتوهم القرينة بأن الطفل ليس ابنها. كما يمكن أن «تشحذ» من صديقاتها مالاً تصنع منه قلادة ذهبية مع الخرز الأزرق للوقاية من القرينة، ومن العين. وكذلك وضع حلقة من المعدن في رجل الطفل أو خلخال من النحاس في رجل المرأة الحامل، على أن يكون صانعه صائغاً ابن صائغ، أو إلباسها إسوارة نحاسية مصوغة من حذوة فرس أصيلة. ولا بأس أيضاً من تخويف القرينة لإبعادها عن الطفل، وذلك بوضع أجزاء مجففة من حيوان ما في صرّة من الجلد، ووضعها حول عنق الطفل، أو داخل ثيابه[٤٤].

ومن ذلك ما يحصل في لبنان، على ما يقول أنيس فريحة. إذ يمكن الوقاية من القرينة، بإلباس الطفل كأس الرجفة أو الرعبة، وبإمرار الكأس المقدّس عند الطوائف المسيحية فوق رأسه أثناء قداس الأحد. و«من المناظر المألوفة أن ترى أمهات في الكنائس نهار الأحد حاملات أطفالهن منتظرات مرور الكأس المقدس للمسه أو لإمرار الطفل تحته... وقد يضعون تحت مخدة الطفل سكيناً (إخافة للقرينة)، وقد يضيئون شمعة فوق رأسه على إسم العذراء، أو إسم أي قديس آخر..»[٤٥]. ولأن النذور شائعة كثيراً لدى المسيحيين، فإن الطفل غالباً ما ينذر بأن يلبس ثوب الراهب لمدة من الزمن، أو يترك شعره أو أظافره بلا قصّ، على أن يوفى النذر في دير القديس، أو الكنيسة المسمّاة على إسمه. وهناك يُنزع الثوب ويُلبس لباساً جديداً، ويُقصّ شعره أو أظافره، حسب النذر. ويوضع في كفه قطعة ذهبية ليطبق يده

44 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:
القش، الزينة ونسق المعتقدات، مذكور سابقاً، ص ص134 - 138. أيضاً:
سكر، المعتقدات الشعبية، مذكور سابقاً، ص ص66 - 70.

45 . فريحة، القرية اللبنانية، مذكور سابقاً، ص196.

عليها ليبقى ميسوراً طيلة حياته[46]. كل ذلك لإبعاد القرينة عن الطفل في الليل، وليبقى مستسلماً للنوم كدليل على وفرة صحته، وليبقى والداه في نومهم المريح.

أما الأحجبة الواقية من القرينة ومن كل فعل شرير، فهي كثيرة، ومختلفة الأشكال وطرق التوجّه في الدعاء. ولكنها متشابهة من حيث ذكر الله والصلاة على النبي، أو طلب شفاعة القديسين، والتوصية بحفظ صاحب الحجاب وإبعادة عن شرور الأرواح الشريرة، ومنها القرينة. وهي متوفرة في كل البلدان العربية. ولا بأس من ذكر مضمون أحد هذه الأحجبة:

"بسم الله الرحمن الرحيم، أعيذك بالله، وبنور وجه الله، وبعينه التي لا تنام ولا تغفل، وكنفه الذي لا يرام ولا يخذل، وحماه الذي لا يضام، وقيّومه الذي لا يسام، وديمومته على الدوام، وألوهيته التي لا تغلب، وإحاطته التي ليس منها مهرب. وأعيذك برب جبريل، وميكائيل، وإسرافيل، وعزرائيل، وبمحمد خاتم النبيين، وبجميع الأنبياء والمرسلين. وهنا تقرأ سورة التكوير: (إذا الشمس كُوّرت، وإذا النجوم انكَدَرت، وإذا الجبال سُيّرت، وإذا العِشار عطّلت...) وتقول: عطّل الله عنك القرين بالقرآن العظيم والنبي الكريم، إنا أرسلنا عليهم ريحاً صرصراً في يوم نحس مستمر تنزع الناس كأنهم أعجاز، أعزك الله هذا القرين عن هذا المولود، وحفظه منه في القيام والقعود، وآمنه من شره في اليقظة والقعود، وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم»[47].

على أي حال، وبصرف النظر عن آلية الوقاية من القرينة، أو من أي عمل سحري

---

46 . أنظر للتفصيل حول القرينة وخطرها في ذهنية اللبنانيين: المصدر نفسه، ص195 - 196.

47 . من الأحجبة المدرجة في رسالة سكر. أنظر للتفصيل: سكر، المعتقدات الشعبية، مذكور سابقاً، ص ص66 - 68.

آخر، فإن الأحجبة المصنوعة للقيام بهذا الأمر مكتوبة ومشروحة حسب ما يبيحه الشرع الديني، ولا يخرج عن كون الحامي والواقي هو الله وحده، ولا شفاعة لأحد من الأنبياء والصالحين إلا من خلال إرادة الله وفعله. هذا على الأقل، ما يظهر في الأدعية والأحجبة التي تتوسّل القدرة الإلهية على الشفاء والحماية في الأزمنة الحاضرة، وإن كانت تعود في أصلها إلى أزمنة غابرة.

الكتيبة

لا تزال تطالعنا حتى اليوم بعض المشكلات التي يتعرض لها الانسان في حياته العملية، وتُنسب إلى الكتيبة، أو الخط. وإذا كانت الكتيبة سبباً لعرقلة المرء في مسيرته الطبيعية في حياته اليومية، فإن ردّ هذه العرقلة إلى فعل سحري خارج عن إرادة الانسان المعني، ودون معرفة منه، يمكن أن يبيّن الوجه النافي لمسؤولية المكتوب له، إن كان في صحته أو زواجه، أو عمله، أو علاقاته السويّة مع الآخرين، من جهة؛ أو الوجه الذي يردّ الفعل إلى الغير الذي يبغي الضرر بالمكتوب له، ليبقى في عذاب دائم لذنب اقترفه، أو لنجاح حصّله، من جهة ثانية.

على هذا الأساس، يصير من ترك عمله ولم يلقَ عملاً بديلاً ومناسباً مكتوباً له (مكتبلو). ويصير من يفشل في زواجه مكتوباً له، ومن لم يشفَ من مرضه ومن لم يعجبها عريس ما مكتوباّ لهما، وهكذا. والكتيبة السحرية فعل إنساني يتدخل في حياة الناس، ويوجههم الوجهة التي يريدها الكاتب، بمعونة مَن في أيديهم سلطة الكتابة. وهؤلاء عادة ما يكونون من المشايخ المعروفين بالقدرة على القيام بالأفعال السحرية.

وللكتيبة، على ما يقول فريحة وجهان، سلبي يبغي إيقاع الأذى والضرر للمكتوب له، وإيجابي يبغي التقريب بين القلوب، وإيقاع المحبة بين إثنين، ورفع الأذى أو الضرر من كتيبة سابقة. إلا أن أكثر ما تكون الكتابة لإيقاع الأذى والشر انتقاماً من

فعل سابق. ويعتقد القائمون بصنع لائحة الكتابة أن لديهم قوة السحر[48]. وأكثر القصص التى تُروى عن الكتيبة، والكتيبة المضادة، متشابهة ومعروفة في العالم العربي. ومنها هذه القصة التي حصلت، وبتفاصيل متعددة في الريف اللبناني، علماً أن الكتيبة منتشرة في المدن أيضاً، وفي كل البلدان العربية.

تزوجت فتاة على غير رضى ابن عمها الذي كان يريدها زوجة له. فكتب هذا لها حتى لا تسعد في زواجها. فبدأت حياتها الزوجية بالسعادة والصحة ووفرة الحال. ولما بدأت الكتيبة تعطي مفعولها بدت علائم الضعف تسري في جسدها مع علائم الصرع والوسواس، وصارت ترتجف وتصرخ عند رؤية زوجها. فقرر هذا الأخير، بعد التشاور مع أهله، أن يزور شيخاً لكتابة ما يزيل العارض الذي أصاب الزوجة لأنها، بكل تأكيد، تعرضت للكتيبة. وهذا ما حصل، وشفيت الزوجة بعد إيجاد الكتيبة الموجودة تحت سريرها، وبعد حرقها ورمي رمادها في النهر[49].

والكتيبة، كما غيرها من الأفعال السحرية، تأخذ من الأحجبة المتشابهة في غاياتها، والمختلفة في مضمونها، حسب الحالة التي تتطلبها في الحجاب، تبغي الوصول إلى غاية محدّدة، مؤذية أو خيّرة. وعلى من يصنع الكتاب أن يُدرج الطلب في قالب من الأدعية الدينية، تدعمه الآيات القرآنية، أو آيات من الانجيل والكتب المقدسة الأخرى، حسب المنتمين إلى هذا الدين أو ذاك. وهذا نموذج لما هو مكتوب في أحد هذه الأحجبة:

"بسم الله الرحمن الرحيم، لا إله إلا الله الملك القدوس المتعالي، ذو العز والجلال، خالق الليل والنهار، وكل شيء عنده بمقدار. إجمع يا رب عبدك فلان بعبدتك فلانة

48 . فريحة، القرية اللبنانية حضارة في طريق الزوال، مذكور سابقاً، ص302.

49 . قصة ملخّصة مقتبسة عن قصة حقيقية يرويها فريحة من ضمن مجموعة منها تبيّن تأثير الكتيبة في نفوس الناس وفي أجسامهم، أنظر للتفصيل:
المصدر نفسه، ص ص302 - 307.

بقوة ملائكتك ورؤساء جندك من الملوك العظماء وجنودهم الأقوياء: شمهورش وشمهريش. هلم يا روح الوحي، السرعة، هو. ها. هي. ولا ملك إلا الله. والله وحده قدير عليم"[٥٠].

ومن الملاحظ في هذا الدعاء أنه يبدأ باسم الله وقدرته، وفيه الرجاء بطلب الجمع بين عبدين، وليس بين حبيبين أو أي مسمّى آخر، بقوة الملائكة والملوك العظام مع صيغة طقسية سحرية. وينتهي بالتأكيد على أن لا ملك إلا الله، وهو وحده القدير العليم. وهكذا يبقى مضمون الحجاب تحت عباءة الشرع الديني الكافي وحده لتقديم العون والمساعدة دون أي حاجة لما هو خارجه، إلا ما هو مسخّر بالقدرة الإلهية.

الزار

الزار كمعتقد وممارسة منهجية لم يعرف في العالم العربي قبل القرن التاسع عشر، علماً أن الأساس الذي يقوم عليه مغرق في القدم، قدم الإيمان بالأرواح والجن وصلاتها بالبشر. يعود طقس الزار المعبّر عن المعتقد السحري المتعلق بالعلاقة مع الجن والعفاريت، إلى أصول غير عربية، ظهر في بلاد الحبشة ومناطق في وسط أفريقيا، ومن ثم انتقل إلى السودان، ومنها إلى مصر، ومن ثم إلى بلدان عربية أخرى[٥١].

تعود لفظة الزار في أصولها إلى إحدى اللغات الحبشية التي تدلّ على الشر الذي

50 . أنظر نماذج أكثر من الأدعية الموجودة في الأحجبة، في:
الأسمر، المعتقدات والخرافات، مذكور سابقاً، ص ص78 - 81.

51 . للتفصيل حول نشأة هذه الظاهرة ووصولها إلى مصر في أواخر النصف الأول من القرن التاسع عشر، أنظر:
فاطمة المصري، الزار، دراسة نفسية وأنتروبولوجية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، القاهرة، ص ص10 - 30.

يصيب الإنسان من مصدر غير منظور. وثمة رأي يقول إن أصل الكلمة المنقول إلى العربية يعني الزيارة. فجاءت كلمة زار بمعنى الفعل الماضي وسُكّن من كثرة الإستعمال[52]. وزار تعني أن ثمة من زار شخصاً ما، وأكثر ما يكون هذا الشخص إمرأة، لظروف متعلقة بنشأة الزار نفسه، كما سنرى. والزائر في هذه الحال هو نوع من الجن يفضّل تلبّس جسد بشري، ويطلق على هذا النوع إسم «الأسياد». وينشأ عن ذلك نوع من العلاقة بين الانسان والجن ناشئة عن الزيارة الأولى التي حصلت، ولا بد لها من التكرار. وهذا يعني أن على الانسان أن يفعل شيئاً للتكيّف مع هذه العلاقة، أو للعمل على تحويلها من علاقة تقضّ مضجع الانسان وتسيء إليه، إلى علاقة مصالحة ووئام. ومن أجل هذه النقلة نشأت ظاهرة الزار وانتشرت لتريح «المنزار" مما يمكن أن يفعله الزائر فيه من ضروب الإزعاج أو المرض، أو عدم الاستقرار النفسي والجسدي.

ومن الأسباب التي تعطى للإصابة بمرض الزار، فعل شيء لا ترضى عنه الأرواح كأن يشتمها، أو يصرّح بعدم وجودها، أو يثير ضجة في الظلام تزعجها، أو يستدرجها لكونه وحيداً. ولأن هذا المرض من فعل الأرواح، فلا بد من الإيمان بوجود هؤلاء، ليستقر الإيمان بالزار على أرضية صلبة. فإذا الأرواح هي تلك التي خبأتها حواء عن أعين الله عندما حضر لينظر إلى أولادها. ولأن الله على كل شيء قدير، وعليم بكل شي، فقد لعن هؤلاء وأمرهم بأن يبقوا مختبئن. فكانوا مخلوقات الليل. وصاروا يحقدون على أطفال الإنسان الأكثر بهاء وجمالاً. هذا المعتقد الحبشي أسس لنشأة الزار، باعتبار مخلوقات الليل هي أبطاله الذين عليهم الانتقام من الانسان لرد الاعتبار. ولذلك على الانسان أن يعمل لمرضاتهم، بتقديم الهدايا والأضحيات لهم.

ومن الجدير ذكره في هذا المقام، أن الزار جزء من المعتقدات السحرية المترافقة

52 . المصدر نفسه، ص10 - 11.

مع احتفالات وطقوس محدّدة بدقّة لا تختلف عن الطقوس الأخرى التي تم بحثها سابقاً، من ناحية أهدافها التي هي حماية الإنسان من ضرر الأرواح، وفعل ما يمكن ليتعايش معها في وئام ومحبة. وإذا كان أصل ظاهرة الزار وثنيّاً، مثلها مثل الظواهر السحرية المشابهة، فإن ممارستها انتقلت من الوثنية إلى المسيحية والإسلام، وتطعّمت في ممارساتها السحرية بما يتلاءم مع انتماءات الممارسين الدينية، وإن بقيت الأسس هي ذاتها في ممارسة الطقوس.

والزار كظاهرة اجتماعية، تهدف إلى علاج حالات مرضية فردية[٥٣]، تؤمن جماعات كثيرة أنها ناشئة عن أرواح شريرة سبّبت هذه الأمراض، وبالتالي لا بد من معالجتها؛ وهي المعالجة التي لا يمكن أن تنجح إلا باسترضاء هذه الأرواح وتقديم الهدايا لها، لتخليص المرضى من آلامهم، وتقديم الشفاء لهم. وللوصول إلى هذه الغاية، لا بد من تنفيذ سيناريو دقيق، يبدأ بالذهاب إلى الكوديّة، منفّذة طقوس الزار، مروراً بمعرفة الروح المتلبّسة، ومن ثم التعامل معها باحتفالات صاخبة للعفو عن المريض بالزار، أو لاستبدالها بروح طيبة يمكن أن تتعايش مع جسد المريض وروحه.

ومن المهم القول إن احتفالات الزار بكل ما فيها من الحركة والموسيقى والرقص وتقديم الهدايا، لا يمكن أن يأتي أكُله، إذا لم يتلازم ذلك مع الإيمان المطلق بقدرة الكوديّة على الفعل لتنمية هذا الإيمان في نفس صاحبة الزار والمتحلقات حولها، من جهة؛ وبقدرتها على الاتصال بالأسياد واسترضائهم ليكفّوا شرّهم عن المريضة، أو لتحويلهم إلى أخيار يقومون بالتواصل بالمودة والسلام[٥٤]. ومن المهم في هذا المجال

53 . حسام محسب، الأداء الحركي في طقس الزار، الثقافة الشعبية، العدد13، مذكور سابقاً، ص167. ويعتبر محسب أن هذه الظاهرة محدودة الانتشار في المجتمع المصري، وتنتمي إلى الثقافة الفرعية وليس إلى الثقافة السائدة.

54 . للتفصيل حول ما يجري في احتفالات الزار عند المسلمين والمسيحيين، وتشابهها في المكان والزمان، وما يجري فيها من صنوف الغناء والرقص والتفلّت من ضغوط المجتمع وممنوعاته، أنظر: المصري، الزار، مذكور سابقاً، ص ص39 - 49.

الإيمان أيضاً بقدرة الأسياد على الفعل، وتأثيرهم على الانسان بما لا يمكن فعل أي شيء للمواجهة سوى الكلام الحسن، والخضوع، وتقديم التبجيل اللازم؛ وإلا انقلب الهدوء والاستقرار إلى غضب وسخط ملازمين حتى يقوم طقس الزار بفعلته لردّ الأمور إلى نصابها.

ولأن الزار في تفاصيل طقوسه، يقوم على معالجة المريضة، أو المريض[55]، لإعادة أي منهما إلى الحياة الطبيعية، فإن هذا لا يتم من مرة واحدة، وانتهت الحكاية. فالمصاب بالزار لا تتركه الروح التي تتقمصه، بل جلّ ما في الأمر أنه يتكيّف معها، ويتعوّد عليها، وبالتالي تعطيه هذه الحالة موقعاً متميزاً في محيطه. وينقلب التعامل معه، ومع المرأة على الخصوص، بالهدوء والروية والاحترام، وإلا الضرر من الروح قادم لا محالة. لذلك يصير الزار في هذه الحالة وسيلة من وسائل الدفاع، ليس فقط من ضرر الجن أو الأسياد، بل وسيلة تحصين للمرأة في محيطها، إن كان من خلال علاقة زوجها بها، أو الجيران أو المتّصلين والمتّصلات بها. هذا بالاضافة طبعاً، إلى موقعها من قريناتها اللواتي مررن بهذه الحالة. فيشكل ذلك لديهن عصبة (نقابة)

55 . أكثر احتفالات الزار تكون للنساء، ولكن ثمة احتفالات للرجال أيضاً. وقد وصف لنا الباحث البحريني علي يعقوب حكاية التحضير لحفل زار للرجال في البحرين ومشاهدة طقوسه. إلا أنه لم يكمل رواية ما جرى في الاحتفال بعد تناول الطعام، وعزف الموسيقى والرقص، ومن ثم الحالة التي أصابت المريض والحوار مع الروح التي ترفض بعناد الخروج من جسده. ذلك لأنه أخرج مع المحتفلين، وبقي الشيخ والمريض بمفردهما. ومع الأسف لم نعرف ما حصل بعد ذلك. أنظر في هذا الخصوص:

علي عبدالله يعقوب، في حضرة الزار، الثقافة الشعبية، العدد19، خريف 2012، المنامة، ص175 - 185. إلا أن حسام محسب قدم لنا وصفاً دقيقاً وشاملاً لاحتفال الزار منذ البدء به إلى نهايته مع ما يحتويه من أغان ورقص وموسيقى، بالاضافة إلى الأشخاص الذين يشاركون في إقامته مع شرح دور كل واحد منهم، مع صور فوتوغرافية من داخل الاحتفال، ومن ثم يسرد لنا وقائع احتفال زار مسرحي بكل تفاصيله. أنظر:

محسب، الأداء الحركي في طقس الزار، الثقافة الشعبية، مذكور سابقاً، ص164 - 181.

تجمع شملهن، وتقدّم لهن شتى أنواع الدعم والمناصرة[56].

لا يدخل هذا البحث في التفسير الاجتماعي للزار؛ ولا في ما يمكن أن يقدمه من خدمات للمشتغلين فيه؛ ولا في اتصال متغير الاحتفال به بالمتغيرات الإقتصادية والاجتماعية لطالبي هذا الطقس الذي يمكن أن يمتدّ من يوم إلى أكثر من أسبوع، كما يمكن أن تتقلص مصاريفه، أو تتوسع، حسب القدرة المادية والموقع الاجتماعي لصاحبة الزار أو صاحبه؛ كما لا يدخل في تفاصيل الطقوس المرافقة لهذه الظاهرة إلا من خلال دلالاتها على التوجه السحري الذي يسوده. هذا التوجه يُفصح عن الاتصال المباشر بالأسياد (الجن) والحوار معهم ومفاوضتهم بما يمكن أن يقبلوا به من عطايا وأضحيات. كما يحرص على إظهار الطرق التي تُذبح بها الأضحيات للتدليل على بدائيّتها التي تعود إلى مخلّفات سحرية مغرقة في القدم، مع ما يصاحب ذلك من الضجيج المنبعث من دقّ الطبول، وصفير المزامير، ورنين الصنوج مع الأصوات الشبيهة بالصراخ. وهي كلّها تتزامن مع النواة المركزية للطقس التي تتمظهر في المعالجة المباشرة لصاحبة الزار المرتجفة رعباً، أو اندماجاً، بالمشهد، مع دماء الذبائح التي يُطلى جسدها بها، بالاضافة إلى كمية الدماء التي عليها أن تشربها، وإن كان هذا بالذات محرّماً شرعاً، بالإضافة إلى ما سبق من صنوف البدع الممجوجة في كل الأديان.

تجليات السحر في الممارسة الجماعية

من المهم التأكيد على أن الممارسة السحرية في العلاقة مع المظاهر الطبيعية أو الأرواح غير المنظورة لا تقتصر على الأفراد، ولا على التجليات التي ذكرت أعلاه، إذ هناك أيضاً التنجيم والتبصير وضرب الرمل والمندل كمحاولات لمعرفة أحوال

56 . حول الوظيفة الاجتماعية للزار، وأهميتها، أنظر:
المصري، الزار، مذكور سابقاً، ص ص144 - 147.

المستقبل، وغيرها؛ بل تتعداها إلى الممارسات السحرية الجماعية التي تعمل على رفع الأذية عن الجماعة، وعلى حماية نفسها من غضب الطبيعة، التي كانت تمثّل في الأزمنة الغابرة القوى الإلهية المتحكمة في مصائر البشر، وفي طرائق الحصول على معاشهم.

وإذا كان توجُّه هذه الممارسات إلى آلهة بعينها في أزمنة مغرقة في القدم تبدأ بالطوطمية مروراً بالوثنية وتعدد الآلهة، فإنها وصلت بطقوسها نفسها إلى الإله الواحد. فبقي الطقس كما هو، مع تغيّر طفيف، حسب تغيّر الظروف والأحوال، وتغيَّر التوجه بأكمله من تعدد الآلهة إلى الله الواحد الأحد في المسيحية، مع إمكانية الشفاعة للأنبياء والقديسين والأولياء الصالحين؛ وفي الإسلام الذي ينص على أن لا شريك لله في شيء، وإن كان الاسلام الشعبي جرى مجرى المسيحية في شفاعة الأنبياء والأولياء الصالحين وأصحاب الكرامات، باعتبارهم فاعلين بإرادة الله وبمنّة منه، بما لا يقدر البشر على فعله. وهذا ما سنبيّنه لاحقاً

إلا أن هذه الممارسات تدل على استنفار القوى السحرية، والأفعال التي لا تفسير دينياً لها إلا باعتبارها من مخلّفات طقوس وثنية سحرية يبغي البشر، من خلال ممارستها، رفع الأذية عنهم، وحمايتهم من غوائل الطبيعة، ومن شحّ الأرزاق. ولا يهم، من بعد، إذا كانت هذه الممارسات تدخل في دائرة الدين، أو قادمة من أزمنة قصيّة. أكلُ العنب بالنسبة إليهم أهم من التفتيش عن الناطور أو التلهّي بقتله.

في هذا الإطار، رأيت من الأنسب البحث في نوعين من الممارسة الجماعية للطقوس السحرية: طقوس الإستسقاء، وتسمى أيضاً الإستمطار، والطقوس المرافقة لعبادة الأولياء وزيارات الأضرحة والإيمان بقدراتهم الخارقة.

الاستسقاء

من الممارسات الشعبية التي تعود إلى أزمنة سحيقة، الطقوس التي تعمل على إنزال

المطر في حال انحباسه. ذلك أن المطر ضرورة حياتية حيوية لا يمكن الاستمرار في العيش بدونه، وخصوصاً في منطقة تتميّز بتقسيم واضح للفصول، وبظهور مؤثّر للطقس الجاف والحار في قسم كبير من أشهر السنة يتعدى النصف. وبما أن الإنسان القديم كان يعتمد بالكليّة على ما تنتجه الأرض، فهذا يعني أن اعتماده على الرعي أو الزراعة يسبق اعتماده على أي شيء آخر. ولأن الرعي والزراعة لا قيامة لهما إلا بالماء، استنتج الانسان منذ الأزمنة القديمة، ومن خلال التجربة والتكرار والخبرة، أهمية المطر في إنبات الزرع وفي إرواء الضرع. ولهذا كان يصاب بالإضطراب الشديد عندما يطول انحباس المطر، ويظهر ذلك أمام ناظريه بذبول النبات واصفرار أوراق الشجر ويباس المزروعات، وعطش الحيوان والانسان. فتدفعه هذه المناظر المؤرقة إلى فعل أي شيء يمكن فعله للإتيان بالمطر.

ولأن مدارك الانسان كانت محصورة بتلك القوى غير المنظورة التي تسيّر حياته، وترعاه في مسيرته، رأى أن ثمة خطباً ما في القوة التي تسيّر المطر، انحباساً أو هطولاً. ومن الضروري إرضاؤها بكل ما يلزم من ضروب الرضا. فكانت طقوس الاستسقاء التي تعمل على التوسل إلى القوة الإلهية لكي تحنّ وتُنزل المطر. وكان لهذه القوة أسماء متعددة، عُرف منها في بلداننا العربية اسم أم الغيث وملكة المطر وأم الغيض وأم الرجا وأم الريث، وغيرها الكثير من الأسماء.

إذا عدنا في التاريخ إلى عرب الجاهلية، يخبرنا عبد اللطيف فاخوري أن هؤلاء عندما تجدب أراضيهم وتمسك سماؤهم، يتضايقون من انحباس المطر. ويحسّون أنّ عليهم أن يفعلوا شيئاً، فيعمدوا إلى قطع أغصان من شجرتين يقال لهما السلع والعُشر، ويربطوهما بأذناب بعض البقر ويضرموا النار فيها في أرض وعرة وهم يدعون آلهتهم لإنزال المطر. وليست النار في هذه الحالة إلا للتدليل على البِر تشبيها

ورمزاً[٥٧].

أعطى فريزر أهمية كبرى لطقوس الاستسقاء في كتابه الغصن الذهبي، ويعتبرها من أهم ما كان يقوم به الانسان القديم من طقوس. ذلك أنها مرتبطة بصلب حياته العملية، والطريقة الوحيدة لإنزال المطر في حال انحباسه. وعليه، كانت تنفّذ الطقوس التي يقوم بها السحرة بدقة، وتقدّم كل الأعطيات التي عليها، باعتقاد الساحر وتأكيده، أن ترفع عقاب الآلهة وتعيد فتح السماء لإنزال المطر. لذلك كان الساحر شخصية بالغة الأهمية في هذه المجتمعات. وكان الساحر، إبان ممارسة الطقوس، يقوم بما يمليه عليه سحر التماثل، في حالة طلب المطر يرشّ الماء على جسده، وكذلك على المحتفلين. أما في حال الاكتفاء فيشعلون النار، رمز الجفاف، لإيقافه[٥٨].

مورست طقوس الاستسقاء بطرق متشابهة في كل البلدان العربية. وهي الطقوس التي لا تزال تحمل في طياتها بذور نشأتها السحرية الأولى[٥٩]، وخصوصاً في مسألة الطواف بالدمية التي تمثل ملكة المطر التي تُزفّ إلى إله المطر لكي يفتح منافذ السماء

---

57 . عبد اللطيف فاخوري، "أم الغيث وعروس المطر وموشح إسق العطاش"، صحيفة اللواء البيروتية، 21 شباط 2014، بيروت، مأخوذ من الرابط التالي: http://www.aliwaa.com/Article.aspx?ArticleId=195637. تاريخ المشاهدة 30 آذار 2016.

58 . أنظر للتفصيل:

فريزر، الغصن الذهبي، مذكور سابقاً، ص ص38 - 41.

59 . أنظر ما كتبه في هذا الخصوص وليد عطو بالاعتماد على ما كتبه الباحثان العراقيان فوزي رشيد وخزعل الماجدي، حول أصول طقوس الاستسقاء السومرية التي تمثل الصراع بين المرأة التي تمثل الخصوبة والجفاف واليبوسة:

وليد يوسف عطو، طقوس استنزال المطر، على الرابط التالي:

http://bookoflife01.blogspot.com/2015/10/blog-post_89.html تاريخ المشاهدة 30 آذار 2016.

بزواجه منها. وهذا الكلام هو بقايا أسطورة قديمة تبيّن سبب انحباس المطر، وهو رفض الفتاة الجميلة الزواج من المارد، إله المطر، لخوفها منه، فيهدّدها بالجفاف إذا بقيت على رفضها. فأذعنت له وتزوّجها. وسال المطر، بعد ذلك، مدراراً. وصار الأمر يتكرر عند كل جفاف، فتزف أم الغيث إلى إله المطر ليحنّ، ويعود لفتح المنافذ[٦٠].

تظهر ملامح بقايا هذه الأسطورة في العالم العربي من المغرب إلى المشرق. وتتشابه الطقوس فيما بينها حتى في الكثير من التفاصيل. فالموكب واحد، وأم الغيث عبارة عن مغرفة كبيرة خشبية تغطى بالثياب. وهنا الفرق بين أن تكون ثياب عروس ستزفّ إلى عريسها، أو ثياب مهلهلة وممزقة ومتّسخة دلالة الفقر وعدم القدرة على الاغتسال لندرة الماء، لإستدرار العطف، وربما بعده، المطر. إلا ان الموكب واحد في أهازيجه وأغانيه وتسوّله من بيوت القرية بما تجود على المشاركين فيه لتعمير مأدبة الطعام بعد انتهاء الطواف. وعادة ما يكون مجمل الموكب من الأطفال واليافعين لبراءتهم وقربهم من الصفاء الموصل إلى الإتصال مع الإله الذي يستغيثون به. وأثناء الطواف تُجمع الطقوس المختلفة في أماكنها على رش الدمية، أم الغيث، بالماء وكذلك الحضور استدراراً لماء المطر.

وإذا كان لا بد من التعيين، فإننا نقدم أعطيات حول هذا الطقس من سورية والعراق وفلسطين ولبنان وشمالي أفريقيا تدل على ما هو متشابه وما هو مختلف.

في شمالي سورية، وفي كل بلاد الشام، وعند انحباس المطر، يتحضّر الناس في كل قرية لإقامة الطقس. تحضّر النساء مجسّم أم الغيث الخشبي مع ملعقة خشبية كبيرة توضع بدل الرأس، ويغطينها بالقماش. فيصير اسم المجسّم كاملاً بملابسه:

60 . أنظر في هذا الخصوص:

محمد أوسوس، طقوس الاستمطار الأمازيغية وأساطيرها بشمال إفريقيا، الثقافة الشعبية، العدد 14، صيف 2011، المنامة، ص ص87 - 92.

«الهابرَيّة». وهذا المجسّم معروف في منطقة لبنان الشمالي بهذا الإسم. وكان أن اشتركتُ بالطواف عندما كنت صغيراً في إحدى هذه الاحتفالات. إلا أن الفرق كان بإلباس فتاة صغيرة الثياب الرثة لتصير الهابريّا، بدل القطع الخشبية. والهابريا الفراتية السورية كانت بمثابة العروس بزينتها التي ستزف إلى عريسها الذي عليه أن يأتي بالمطر. بينما الهابرية الرثة كانت تستدرّ المطر بفقرها واتساخها. وبعد الطواف وجمع الغلة من البيوت، وهي على أنواع مختلفة، يتحلّق الجميع حول الطعام بعد تحضيره، وسط الأهازيج والرقص والدوران.

ومن المهم في هذا المقام إيراد بعض الأهازيج التي تتوجه بأدعيتها إلى إلهة الطبيعة في الأساطير الأولى، إلهة الخصب والوفرة. وسنرى كيف تحوّلت هذه الأهازيج من الطلب إلى أم الغيث، إلى الطلب إلى الله، واهب كل شي.

في الجزيرة الفراتية الأهازيج هي نفسها مع بعض التغيّرات التي تضيفها كل منطقة لتدخل فيها ما يخصّها، ومنها:

يا أم الغيث غيثينا بلّي بشيت راعينا

راعينا حسن أكرع لو سنتين ما يزرع

راعينا هالمسيكين يلقّط حطب يعطينا

أم الغيث يا ربة عبّي الحواية ميّة

أم المطر زعلانة تجيب المطر من عانة

ومن ثم صار الطلب إلى الله وبرجاء منه، حرصاً على عدم الإشراك به عملاً بما ينص عليه الشرع الديني:

يالله مطر يالله طين لتشبع الحواوين

أما في فلسطين فكانت الأهزوجة على الشكل التالي:

يا أم الغيث غيثينا   واسقي زرع أهالينا

يا ام الغيث غيثنا   جيبي المطر واسقينا

يا أم الغيث غيثينا   وبلّي بشت راعينا

راعينا حسن أقرع   كل الليل عم يزرع

ومن ثم يأتي ذكر الله الذي هو على كل شيء قدير:

يالله الغيث يا دايم   يسقي زرعنا النايم

يالله الغيث يا ربي   نسقي زرعنا الغربي

يالله الغيث يا رحمن   نسقي زرعنا العطشان

ومن الطريف من هذه الأهازيج ما كان يقال عند جمع العطايا من البيوت لتشجيع النساء على التوسع في العطاء. ففي جزيرة الفرات السورية، كان يقال:

والتعطي(التي تعطي) بالطبشة   يصبّح ولدها يمشي

والتعطي بالطاسة   أم حجول الرداسة

والتعطي بالغربال   يصبّح ولدها خيال

والتعطي بالحفنة   جوا القاع مندفنة

وفي فلسطين تتشابه الأهازيج مع أهازيج الفراتيين:

اللي تحطّ (تعطي) بالمنخل   ريت ابنها يدخل (يتزوج)

اللي تحط بالغربال (أكبر)   يصبح ابنها خيّال

وفي العراق، تكثر طقوس الاستسقاء لوجود معظم المناطق، وخصوصاً الكردية منها، في دائرة الجفاف لشهور متعددة في السنة. وقلة سقوطها تؤثّر على مجرى الحياة الزراعية فيها. فكان اعتقادهم راسخاً أن ممارسة طقوس الاستسقاء تجلب المطر إلى سكان هذه المناطق. وما يختلف في ممارسة الطقس أن شاباً يلبس ملابس نسائية برفقة شاب أجرودي (كوسا) ويطوفون بوجوههم السوداء في أنحاء القرية، ويطلبون من الله إنزال المطر لغسل وجوههم وإزالة السواد الذي حل في قلوبهم. ثم يطلبون من الأهالي رشّهم بالماء استدراراً للمطر. وبعد ذلك يذهبون إلى القرى المجاورة للمشاركة في إقامة الطقس لأن المطر إذا هطل سيطول بخيره أهالي المنطقة بأكملها. كما يحصل، في الطقوس نفسها، أن تهجم نساء قرية على قرية مجاورة لسرقة المواشي اعتقاداً منهم أن ذلك يجلب المطر. إلا أن ما يُسرق يُردّ، إلا القليل اللازم للاحتفال. وبعد ذلك يقوم المحتفلون بجمع الطعام والمساعدات من القرية والقرى المجاورة، لتنظيم مأدبة ضخمة يشارك فيها جميع الحضور، من القرية والقرى المجاورة، وفي خلالها يتم التضرع إلى الله لإغاثتهم بإنزال المطر[٦١].

أما في لبنان، فإن طقوس الاستسقاء قليلاً ما تحصل، وإذا حصلت، يكون ذلك في شهر أيار، على ما يقول فؤاد افرام البستاني، ربما ذلك، إذا جاءت السنة فقيرة بالمطر الذي يمكن أن يؤدي إلى جفاف الأرض ويباس المزروعات. فيتشفّعون بأم الغيث التي هي مريم العذراء[٦٢]. ويطوفون في القرى، ويصلّون في الكنائس. أما فاخوري، فقد أسهب في وصفه وتحليله لظاهرة الإستسقاء في لبنان والعالم العربي والإسلامي.

61 . أنظر للتفصيل حول استنزال المطر في العراق:

نوري ياسين هرزاني، استنزال المطر عند الأكراد (في العراق)، في: باسم عبد الحميد حمودي (إعداد وتقديم)، عادات وتقاليد الحياة الشعبية العراقية، وزارة الثقافة والإعلام، 1986، بغداد، ص ص114 - 116.

62 . فؤاد افرام البستاني، أحاديث الشهور، مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر، 1973، بيروت، ص97.

وقد برهن على التشابه في طقوس هذه الظاهرة في العالم العربي من مشرقه إلى مغربه، من العراق وصولاً إلى تونس والجزائر والمغرب. كما روى لنا قصة نظم موشح في الإستسقاء أنشد في هذه المناسبة، في حلب، وفي كل مناسبة استسقاء فيها، من بعد. يقول الموشح، وهو معروف:

يا ذا العطا يا ذا الوفا

يا ذا الرضا يا ذا السخا

إسق العطاش تكرّما

فالعقل طاش من الظما

ويعدّد فاخوري ما أقره الإسلام، بعد إبطال بدع الجاهلية، وما يتوجب فعله لمواجهة الجفاف. فكانت صلاة الإستسقاء التي تقام على أوجه ثلاثة، تبدأ بالدعاء وتمر بالصلاة وتنتهي بالصوم لأربعة أيام بأمر من الوالي، مع تفاصيل أخرى. ومن أهم ما قاله في هذا المجال ما حصل في بيروت في مناسبتين إثنتين تأخر فيهما هطول المطر، واستدعتا إقامة صلاة الاستسقاء.

في الأولى، نظّم مفتي بيروت وقاضيها وشاعرها صلاة استسقاء في الغام ١٨١٩، وألقى فيها دعاء استسقاء وابتهال إلى الله لينزل المطر. أما المناسبة الثانية فكانت الأشهر والأعمّ. فقد حلّ الضيق وكثرت الأمراض في بيروت في العام ١٨٦١، إثر المجازر التي حصلت في الجبل. وكان أن صدرت الأوامر العليا إلى الأهالي، على اختلاف مللهم، للخروج إلى الساحات العامة، ليبتهلوا إلى الله علّه يرحم عباده بإنزال المطر. فحضر الأهالي صباح يوم جمعة، وكان ناظر الخارجية التركية وأركان النظارة حاضرين، وكان من جملة الحاضرين أيضاً: "المشايخ والعلماء وبطريرك الروم مع بعض مطارنته وقسوس الموارنة والروم الكاثوليك، وحاخام اليهود، وكانت جماهير

الأهالي...تضج بالاستغاثة إلى الله تعالى ليجيب دعاءهم ويمنّ بالرحمة. حال كون العلماء ورؤساء الملل كانوا يقدّمون الصلوات والأدعية، كلٌّ بدوره. وقد لبث فؤاد باشا (ناظر الخارجية التركية) واقفاً لحين انتهاء أدعية الجميع. وقيل إن هطول الأمطار بدأ صباح السبت، أي ثاني يوم الاستسقاء»[٦٣].

من المهم القول هنا، إن من أهم ما ظهر من دراسات تتناول طقوس الاستمطار، هي الدراسة التي قدمها محمد أوسوس في تونس[٦٤]. وذلك من خلال ربطه بين ممارسة هذا الطقس حديثاً وجذوره الأسطورية القديمة، وما دخل عليها من الدين، لتبقى على زخمها المعهود، بحيث يظهر، بلا أي لبس، كيف يمكن لأي جماعة أن تمارس ما تمارسه من المعتقدات والتقاليد بالإيمان اللازم، دون أن تعرف بالضرورة منشأها أو أصلها. وهو ما يدفعنا إلى وعي أهمية التقاليد، باعتبارها الأكثر إلتصاقاً بالمعتقدات. فهي تلك التي نمارسها دون أن نعرف لماذا علينا فعل ذلك، أو ما هي الأصول التي تعود إليها. وهذا ما أكّد عليه مرسيا إلياد عندما قال إن رجل القبيلة عندا يُسأل عن سبب قيامه بهذا الاحتفال أو ذاك، يجيب بكل ثقة: لأن هذا ما فعله الأجداد وعلينا أن نفعل مثلما فعلوا[٦٥]. ونحن، في كل حال، لا نبتعد كثيراً عن انتمائنا القبلي، هذا إذا لم يزل لصيقاً بنا.

ما يهمّ في طقوس الإستسقاء، إن كان في وثنيّتها السحرية، أو في إيمانها الديني، وعلى أي وجه كانت، هو تأمين مصالح الجماعة، بصرف النظر عن مصالح الأفراد أو اهتماماتهم. لذلك جاءت عامة تشمل الجميع وتتجاوز أي خلافات بين الأشخاص

---

63 . أنظر للتفصيل:

فاخوري على الرابط نفسه المذكور سابقاً.

64 . أوسوس، طقوس الاستمطار، مذكور سابقاً، ص ص84 - 95.

65 . مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان، 1991، دمشق، ص11.

لوحدة المصلحة، ووحدة المصير. لذلك كانت تُلقى الخلافات الشخصية جانباً، وغالباً ما كانت تحصل المصالحات أثناء إقامة هذه الطقوس، وتُدفن الخصومات، ويتكاتف الجميع من أجل الصالح العام[٦٦]، وأكثر ما يحصل ذلك في بلاد المغرب. وكان الإيمان مترسخاً بأن هذه التوجهات التي تفرضها الطقوس، تساعد في الاستجابة لدعاء الناس، وفي التعجيل بهطول المطر.

الأولياء والأضرحة

الأولياء في المعتقد الشعبي هم الأتقياء الصادقون أصحاب الكرامات والمعجزات الربّانية التي تعتبر الدليل على تفوّقهم على سائر البشر. وهم لذلك، يتخذون صفة التقديس لقربهم الشديد من الله، ولاستمداد قدرتهم الخارقة من لدنه. وبهذا المعنى، يصير الأولياء في مواصفاتهم القدسية بمثابة القديسين في المسيحية. وإذا كان القديسون في المسيحية يستمدون قدسيتهم وسلطاتهم الروحية والدينية، وبالتالي معجزاتهم، من مسيرتهم الإيمانية وتضحياتهم وآلامهم في سبيل نشر الإيمان المسيحي، فإن الأولياء في الإسلام استمدوا هذا القدسية بموجب أعطيات من الله وهبها لهم دون وسيط، وتكرّست من الناس مباشرة، دون طلب من الله، ودون تدخّل سلطة دينية بشرية[٦٧]. وقد نتج هذا التقديس في الإسلام عن كرامات وعجائب يعجز عن فهمها البشر خارج إيمانهم بقدرة الله المطلقة على الفعل. لذلك أعطى

---

66 . أنظر في هذا الخصوص كيفية التعاون والعمل على إنجاح طقوس الاستمطار:
أوسوس، طقوس الاستمطار، الثقافة الشعبية، مذكور سابقاً، ص ص93 - 95.

67 . يعتبر شلحد أن الولاية موهوبة من الله للمؤمن التقي والورع، وليس بالضرورة لكل مؤمن وتقي. إلا أن أهل البيت حظوا بالبركة لأن الرسول منهم، وكذلك الأشراف الذين من سلالته، وهؤلاء أطهار لأن الله أبعد الرجس عنهم وطهّرهم تطهيراً... كأنهم أولياء، خصوصاً عندما يتميّزون بحياة ورعة». أنظر في هذا الخصوص:
شلحد، بنى المقدس عند العرب، مذكور سابقاً، ص127. وحول لقب «ولي» الممنوح من الشعب، بعد أن أنعم الله عليه بنعمة خاصة، ص129.

الناس صفة القداسة للأولياء، فتميّزوا بها. وقد حاز القديسون المسيحيون على هذه المرتبة من خلال ممارساتهم بين المسيحيين ولأجلهم، فاستحقّوها، وتكرّسوا في مواقعهم المتسامية، بالتطويب من قبل السلطات الكنسية ومجامعها المقدسة.

أعطى الفكر الديني المسيحي الشفاعة التامة للقديسين في الفعل بين المؤمنين. وقد انبثق ذلك من خلال أفعالهم وأعمالهم من ضمن هذا الفكر. وجاء سر الاعتراف المقدس لينحو المنحى نفسه، وذلك بإعطاء السلطة الدينية إمكانية التوسط مع الله، والشفاعة في غفران الخطايا. هذه السلطة في الإسلام غير موجودة إلا من خلال التضرّع إلى الله مباشرة، دون وسيط، وهو الذي على كل شيء قدير. الشفاعة والتوسّط في المسيحية لا يقابلهما ما يماثلهما في الإسلام. هذا ما يقوله صراحة المعتقد الديني الرسمي. لا شفاعة في الإسلام. ولا سلطة خارج السلطة الإلهية في كل ما يتعلّق بحياة المؤمنين. وإذا كان للأولياء من مكانة، فهي بقدر ما فعلوه لنصرة الدين ونشره، فاستحقوا، بذلك، ميزة خاصة قرّبتهم من الله. فهم «الذين آمنوا وكانوا يتّقون، الذين كانوا بحياتهم لله عباداً مخلصين، لم يتّجهوا بقلوبهم إلى غير الله، ولم يقفوا بباب أحد سواه، ولم يرفعوا أكفّ الضراعة إلا إليه. ولقد كانوا يدعون الناس إلى هدي الله وشرعه ...فإذا ما سلكنا في زيارتهم ما سلكوا في زيارة أسلافهم طابت نفوسهم واطمأنت أرواحهم.. وإذا ما انحرفنا عن طريقهم.. واتخذنا قبورهم مطافاً كالبيت الحرام، وخاطبناهم بالدعاء والرجاء... فقد جافينا طريقهم وجفوناهم، وصرنا إلى ما يحزنهم، لا إلى ما يرضيهم»[68]. وعلى هذا، لا وجود في الدين الرسمي الإسلامي ما يسمى بمقامات الأولياء، ولا بالكرامات التي يمكن أن يقوم بها هؤلاء، إلا ما هو مرتبط بقدرة الله وإرادته. ولا يمكن النظر إلى قبور هؤلاء إلا باعتبارها كسائر قبور المسلمين. وبالتالي، لا يمكن تمييزها عنها بشيء، وإلا

---

68 . محمود شلتوت، الفتاوى، الطبعة الثامنة عشرة، دار الشروق، 2004، القاهرة، ص 193.

اعتبر الخرق بالتمييز خروجاً على الإسلام. لذلك يحرّم تشييدها وزخرفتها وإقامة البنيان عليها، كما تحرّم الصلاة فيها وإليها والطواف بها ومناجاة من فيها والتمسّح بجدرانها وتقبيلها والتعلّق بها. كل ذلك، على ما يقول محمود شلتوت، شيخ الأزهر(١٩٥٨-١٩٦٣): "خروج على حدود الدين، وارتكاب لما حرّمه الله ورسوله في العقيدة والعمل، وإضاعة للأموال في غير فائدة، وسبيل للتغرير بأرباب العقول الضعيفة، واحتيال على سلب الأموال بالباطل»[٦٩].

يظهر هنا الفرق الواضح بين معتقدات الدين الرسمي، ومعتقدات الدين الشعبي التي تعطي للأولياء ولمقاماتهم الإهتمام الأكبر والتعبد اللازم لما هو موجود في إيمانهم من كرامات الأولياء وقدرتهم على الفعل في ما يتناسب مع تطلعاتهم وأمانيهم من أجل اليسر والشفاء من الأمراض والتخلص من المشكلات التي تعترضهم في مسرى حياتهم اليومية.

إلا أن الدين الرسمي، عند السنّة، وبصورة أكثر وضوحاً عند الشيعة، يعطي تبريراً في التوجه إلى الأولياء وأصحاب الكرامات من المسلمين، وهو ما يخفف من حدّة التشفّع. ذلك أن عامة الناس عندما يتوجهون إلى الصلاة في المساجد، يجدون أن ثمة أضرحة لأولياء صالحين في داخلها، أو إلى جانبها، فتنهض لديهم الرغبة في التوجه إليها بالدعاء وطلب الرحمة والتشفع للشفاء من مرض، أو لطلب الرحمة والرضى من الله. فاختلط ذلك مع التوجه المباشر إلى الله، ودخل على خط التعبد لله ما يشبه الشرك به، وهو ما نهى عنه الإسلام.

يعتبر الجوهري، وهو ما ذكرناه سابقاً من اعتبارات شلحد، أن أهل البيت والصحابة هم أول الأولياء في القرب من الله، لوثوق صلتهم القرابية والدعوية بالرسول، ويأتي من بعدهم، بمسافة بعيدة، أصحاب الطرق الصوفية، والمذاهب الإسلامية الرئيسية

---

69 . المرجع نفسه، ص168 - 169.

الخمسة، ومن ثم يأتي عدد لا حصر له من الأولياء الصالحين، منهم المحليين، ومنهم من تجاوز منطقته إلى مناطق أخرى قريبة وبعيدة. وأكثر ما يتميز به هؤلاء ما اشتهروا به من تقوى وورع وصدق في الإيمان أظهرتها كراماتهم في تعاملهم مع عامة الناس[٧٠]. وما يعنيه هذا، أن الكرامات التي تظهر بين الناس، بالاضافة إلى السيرة المتميّزة بالإيمان والتقوى هي الموصلة إلى الولاية. المعاملة الصادقة والمتميزة طريق الولاية الممنوحة من الناس إلى الولي.

والأولياء الصالحون لا يقتصر وجودهم على الرجال، بل ثمة منهم وليّات أيضاً، ولهن مقامات معتبرة ومعروفة ومقدسة أيضاً، ومنهن على الخصوص من ينتسبن إلى أهل البيت، فثمة مقام للسيدة زينب، والسيدة سكينة والسيدة نفيسة وغيرهن أيضاً. وتنتشر هذه المقامات في القاهرة ودمشق وغيرهما من المدن العربية الكبرى، بالإضافة إلى تلك التي لها الصبغة القدسية في البلدان العربية والإسلامية.

وللقطب في مصر اعتبار قدسي خاص، إذ يمثل رأس الهرم للأولياء الأحياء في زمانه، وكأنه رئيس رابطة لهم. وله مواصفات خاصة تعلو به عن مواصفات البشر، ويجلّه المصريون، وخصوصاً في القاهرة. وعند وفاته يحل مباشرة قطب آخر محلّه، يتمتع بالمواصفات ذاتها.

ولأن الولي، متميز عن المؤمن العادي، وأقرب إلى الله في تقواه وورعه، استمد من الله اجتراح المعجزات وإقامة الكرامات. بذلك صار ولياً، بعد أن اكتسب شرعية ولايته من الناس. والكرامات التي يمكن للولي أن يقيمها، على ما يقول الجوهري، كثيرة، منها: إقامة الموتى، ومخاطبة الأولياء المتوفّين، والمشي على الماء، وتجفيف البحر، وقطع المسافات البعيدة بلمح البصر، والوجود في أكثر من مكان في الوقت نفسه، وشفاء الأمراض والتنبؤ بالغيب، والقدرة على احتمال الجوع والعطش،

70 . الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الثاني، مذكور سابقاً، ص44 - 45.

وغيرها الكثير[71]. وعلى أي حال، تأتي الكرامات لتثبت جدارة الولي بولايته، من ناحية؛ ولتقدم لنا، في الوقت نفسه، لائحة طويلة بهذه الكرامات على الشكل الذي صاغته الذهنية الشعبية في نظرتها إلى الولي، وإلى الأفعال الخارقة التي يلامسها المؤمنون بإيمانهم وأحاسيسهم. وهو الإيمان الذي يبقيهم على تواصلهم المستمر مع الولي، بعد وفاته. إذ يعتبرون أن كراماته مستمرة في تلبية طلبات المؤمنين، طالما الإيمان مستمر في قلوبهم.

والإيمان بالأولياء وبكراماتهم لا يستقيم، ولا تُعرف آثاره إلا بالزيارة. وكرامة الولي متأتية من زيارة طالب الخدمة والتصريح بما يرتجي منه. وتلبية الطلب هي التي ترسّخ الإيمان بالولي وقدسيّته. فتظهر الكرامة بمثابة الدليل المضاف على قدسية الولي، وعلى ترسيخ موقعه بين المؤمنين. ومن أجل أن تكتمل طقوس الزيارة، لا بد من وجود ضريح للولي. وإذا كانت أضرحة الأولياء الكبار من أهل البيت والصحابة، والفقهاء الكبار، والمؤثّرين في مجريات التاريخ الديني، مقصد الزوار، وطالبي الخدمة، فثمة أضرحة في كل مكان من حواضر وأرياف العالم العربي والإسلامي. ويمكن أن ينشأ الكثير من الأضرحة بناء على أحلام تُعرض للكثيرين، فيبنون، على الأثر، أضرحة للأولياء الذين ظهروا في الأحلام. فيصير كل ضريح مزاراً ومقصداً لطالبي الحاجة، دون أن يكون المقام حاضناً لجسد الولي. كما يمكن أن تكون أضرحة كثيرة على إسم ولي واحد، كما أسماء الكنائس والأديرة لدى المسيحيين. وهكذا يمكن استدرار الكرامات من أضرحة فارغة إلا من إسم الولي، كما يمكن أن تكون ضريحاً فعلياً للولي نفسه.

هكذا تلتقي زيارة الأضرحة الفارغة وكأنها زيارة لأنصاب كانت تحظى بهذا التقديس

71 . حول القطب وكرامات الأولياء، أنظر للتفصيل:

المصدر نفسه، ص ص46 - 48.

قبل الإسلام، فاستمرت معه، وبقالب حديث بعده، حلّ فيه إسم الولي بدل أي اسم آخر. والفرق أن الولي موصول بالله برباط متين غير منظور، بينما النصب القديم كان ممثلاً لإله بعينه، أو آخر حسب توجّه القبيلة في عبادتها، وفي تعيينها لإلهها. وكان أن كثرت المزارات، وكثر الأولياء، ولكن الإله صار واحداً، مع الإيحاء بأن صار له شركاء في تقديم المعونة للإنسان. وعلى هذا الأساس اعتبر الدين الرسمي أن كل ما له علاقة بزيارة الأولياء بالطقوس المعمول بها، إشراك بالله، وبالتالي خروج على الدين.

تبقى زيارة الأضرحة ناقصة بدون تقديم النذور والأضاحي. ذلك أن الإيمان بالأولياء وتقديسهم وزيارة أضرحتهم لا تكتمل من حيث التوجه الإيماني القائم على الأولياء إلا بتقديم النذور وذبح الأضحيات. وهذا ما لا يقره الدين الرسمي لأن لا نذور في الإسلام، ولا تضحية إلا بتلك التي تقدم في عيد الأضحى رمزاً وتذكّراً بافتداء ابراهيم بن اسماعيل بالخروف. وما هو منذور عادة ما يكون أول الانتاج لموسم من المواسم، وأهم ما يقدّم في هذا المجال شعر الطفل[٧٢].

إذا كانت مواصفات الولي والنظرة إليه نابعة من إيمان شعبي تعطي لهذا الولي اهتمامها أكثر مما تعطيه للدين الرسمي بتحليلاته وتحريماته، فإن ذلك، من الناحية السوسيولوجية، متأتٍّ من «الإيمان بقدرة أشخاص على الاستجابة لمجموعة من المشاغل النابعة من وسطهم الاجتماعي، جعل الناس يتعلّقون بمن اشتهر صلاحهم من هؤلاء المدركين في المدينة أو في مناطق قروية»[٧٣]. ذلك أن الحاجة إلى الولي

72 . أنظر للتفصيل حول مسألة الأضاحي والنذور وأهميتها في العلاقة مع الولي، وما يمكن أن يحصل في حال عدم الوفاء بالنذر:

الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الثاني، مذكور سابقاً، ص ص77 - 88.

73 . سعيدة عزيزي، المقدس بين العادة والمعتقد، الثقافة الشعبية، العدد3، خريف 2008، المنامة، ص37.

كانت ضرورية لضبط الفوضى وإشاعة الاستقرار. إلا أن ذلك كان مرهوناً بالحالة المجتمعية، على ما تقول عزيزي بحق، فمثلما تفرض الظروف على الناس الإيمان بالولي ومخافته، ومن ثم تكريمه وتبجيله، يمكن أن تأتي ظروف مغايرة تؤدي إلى تجاهله تماماً. وهذا ما يجعل الرباط جدلياً بين القدسي والدنيوي[٧٤].

يأخذ تبجيل الأولياء أوجهاً متعددة، ويتوسّل مناسبات مخصوصة للقيام بالاحتفالات والطقوس الملازمة لها، للوصول إلى أهداف بعينها؛ منها ما يفصح عن مكانة عائلية، فتكون الاحتفالات للمساهمة في الإعلاء من شأنها، بتوسّل شهرة هذا الولي أو ذاك، فيكون الاحتفال لتكريمه؛ بينما يكون في الحقيقة توسّل الاستهلاك التفاخري للإعلاء من شأن العائلة أمام العامة[٧٥]، كما بيّن طوالبي بكثير من الوضوح؛ ومنها ما أظهره محمد لحول في دراسته للزوايا والطرق الصوفية في البلاد التونسية[٧٦].

الاحتفال التونسي الطقسي المرتبط بالولي يسمى "الزردة"، وهو فعل احتفالي ذو أصول بربرية يقام في مناسبة فرحة: نجاح، ولادة، شفاء من مرض، عودة من الحج.. والزردة تقام على أنها إكرام للولي الذي برعايته تحقق الفرح. فهي أولاً، بمثابة إيفاء لنذر تم إبرامه أمام ضريح الولي أو مقامه؛ وهي ثانياً، قرار بالقيام بحج طقسي موصوف لمقام الولي تنفذه العائلات ذات الصلة، في شكل دوري كل سنة، أو أكثر من مرة في السنة الواحدة؛ وهي ثالثاً، سلوك اعتقادي ينطلق من الإيمان الراسخ بالولي وبقدراته ضمن السلوك الديني التقليدي، وبما يتوافق مع الدين كما هو متداول في الأرياف. ولا تكون عبادة هذا الولي إلا نتيجة لتديّنه الذي جعله

74 . المرجع نفسه، ص37.

75 . طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، مذكور سابقاً، ص ص133 - 145.

76 . محمد لحول، الزوايا والطرق الصوفية بالبلاد التونسية، منطقة دوز عينة، الثقافة الشعبية، العدد4، شتاء 2009، المنامة، ص ص52 - 75.

وسيطهم مع الله، في التمثلات الشعبية[٧٧]. والأهم من ذلك أن المعتقد الشعبي الديني يضفي على ممارسات الزردة طابعاً شرعياً من خلال الإيمان الراسخ بأن الأولياء يجتمعون أسبوعياً في مكة وعددهم بالآلاف تحت رعاية كبيرهم "القطب الثوري"، ويحملون أسماء عربية مستمدّة من القرآن، ومهامهم العمل على خدمة التديّن الشعبي. وهؤلاء في تراتبية دقيقة، يتوسّلهم المصلّون في أدعية واضحة وموجهة إلى الله بوساطتهم. ولا يتوجه منظمو الاحتفالات، ومن ثم المصلون، إلى الأولياء إلا في مرحلة لاحقة، ولكن باعتبار أنهم أتقياء ومؤمنون وقريبون من الله، وليس لذواتهم، فحسب[٧٨].

يبدي طوالبي في ملاحظته لطقوس الاحتفال، وبعد مقابلته لبعض المحتفلين، أن وعد الله للمؤمن بالجنة وبالراحة الأبدية مؤجل وبعيد المنال. في هذه الحال، ماذا على المؤمن أن يفعل، وهو ينتظر؟ لا شك عنده في أن الولي يعمل على تحقيق أمانيه في القريب العاجل. وعليه، يصير من المنطقي عند المؤمن التقليدي إلتماس الوسيط، من خلال الطقوس، ليصل إلى مبتغاه[٧٩].

لا يختلف الأمر في تونس عن التوجه العام للزردة في الجزائر، وإن اختلفت التفاصيل. في تونس، وفي منطقة منها تحديداً، تقوم الزردة بتوجهين إثنين؛ الأول، التوجه القبلي الذي يحتضن وليين كبيرين من قبيلة معتبرة ومقتدرة، مهمتها جمع شمل المريدين من القبيلة وخارجها، والحفاظ على المكانة القدسية لها وشدّ أواصرها؛ والثاني، التوجه الصوفي الذي يعمل على تنظيم الحضرة والتوغل في العبادة الصوفية علماً

77 . طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، مذكور سابقاً، ص133 - 134

78 . للتفصيل حول تراتبية الأولياء ودورهم وكيفية استحضارهم في الاحتفالات، أنظر: المصدر نفسه، ص ص135 - 137.

79 . المصدر نفسه، ص137.

وعملاً، يصل إلى حد الغياب عن الوعي. هذا التوجه في المتعارض أفرزته الزوايا المختصّة بالتعليم وتحفيظ القرآن الموجودة في المدينة، معقل القبيلة، مع إقامة الاحتفالات (الزردات) التي يختلط فيها ما هو ديني مع ما هو دنيوي؛ والزوايا في الريف التي تستخدمها الطرق الصوفية لتنسيب المريدين وتربيتهم التربية الصوفية، وإقامة الزردات التي يختلط فيها الناس أيضاً، ويروّحون فيها عن أنفسهم في جو شعبي مختلط، وتدرّ على القيّمين عليها الأموال والأعطيات والأضحيات. وغالباً ما تقدم هذه الأخيرة على إسم شيخ الطريقة الصوفية الأكبر، والمشايخ التابعين. وفي الزردة الصوفية تبدأ الحضرة بدق الدفوف والرقص الإيقاعي حتى الدخول في الفناء والغيبوبة[٨٠]، ومن ثم تبدأ احتفالات الزائرين.

غالباً ما يحتشد الناس في هذه الزردات، وقد جمعتهم في نوعيها، القبلي والصوفي. وهو الجمع الذي اختلطت فيه الزيارة الدينية التي مبعثها التقوى والتقرب من الله بوساطة أوليائه الصالحين، من ناحية؛ والترويح عن النفس والاختلاط والتعارف، من ناحية ثانية، في منطقة صحراوية شبه معزولة، تشكل فيها هذه الاحتفالات متنفّسها شبه الوحيد. هذا أولاً؛ أما ثانياً، فقد ظهر أن استحضار الأولياء الصالحين وأصحاب الكرامات، هو الغاية الأساسية لكل من الزردتين، وإن كانت الزردة الصوفية تبغي إقامة الحضرات للمريدين واتباع الطرق الصوفية لجمع المال والأعطيات والأضاحي لتغذية مواردها المالية؛ بينما تضفي الاحتفالات الدنيوية صبغة خاصة على الزردات القبلية، وإن كانت غير بعيدة عن جمع الأعطيات والأضحيات باسم الوليين، شيخَي القبيلة المقدسَين والمبجلين. ويبقى أن الزاويتين تقبلان الأضحيات. فتراق دماء الأضحية على باب المقام أو الزاوية، وعلى إسم الولي، أو الأولياء بأسمائهم الصريحة،

80 . لحول، الزوايا والطرق الصوفية، مذكور سابقاً، ص61.

ما يشركهما معاً في مخالفة أصول الدين، وفي إغضاب رجاله والقيّمين عليه[81].

مع هذا التشابه الذي تسلكه الزردات بين القبيلة والطريقة الصوفية، ثمة تناقض واضح في غايات كل منهما. ذلك أن زردة الزاوية القبلية تبغي المحافظة على تماسك القبيلة وقوّتها وتجديد العهد من قبل مريدي الوليين الكبيرين المنتميين إليها، وبذلك تقطع الطريق على أي توجه صوفي يمكن أن يطرأ على بال أي منتم إليها. ولا يتوانى زعماء القبيلة عن التدليل على أن طرق الصوفيين فيها الخروج الصريح على الدين؛ وبالتالي لا ترى حاجة في انتهاج أي طريقة صوفية لأنها تعتبر نفسها سليلة الأولياء الأتقياء أصحاب الكرامات، والأقرب إلى الله. أما زوايا الطرق الصوفية فتنتهج النهج التعبّدي الصوفي بكل ما فيه من البدع لجلب المريدين لهذه الطريقة الصوفية أو تلك، بصرف النظر عن الانتماء القبلي. فظهر هذا التوجه الصوفي، بكل مفاعيله، على غير ما يقره التنظيم القبلي في المنطقة المدروسة من الريف التونسي.

وعليه، يمكن تبيّن الأمر على توجهين مختلفين: الزاوية القبليّة التي لا ترى حاجة إلى أي رافعة دينية خارج موقعها المكرّس بالإيمان والتقوى والكرامات المقدور عليها بمنّة من الله، والمتوارثة أباً عن جدّ، لتشدّ من تماسكها. والزوايا الصوفية التي ترى في الزردات وسائل لترسيخ وجودها في مجتمع ريفي تقليدي يعطي للأولياء القدرة الفائقة على اجتراح المعجزات، ولا إمكان لتجليات ذلك إلا بإقامة الاحتفالات (الزردات)، ليس من أجل ترسيخ هذا التوجه، فحسب؛ بل أيضاً، من أجل التغذية بالمال والأعطيات والأضحيات والنذورات التي تنتجها هذه الزردات[82].

81 . يسرد طوالبي آراء فقهاء ورجال دين في الممارسات التي تظهر في احتفالات الزردة، واعتبر هؤلاء أن كل ذلك فيه ارتكاب خطايا، في أدناها، والوصول إلى الردة والكفر وخروج على الدين، في أعلاها. أنظر:

طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، مذكور سابقاً، ص ص145 - 149.

82 . للتفصيل حول الزردة الصوفية وممارستها، أنظر:

لحول، الزوايا والطرق الصوفية، مذكور سابقاً، ص61.

لذلك من الواضح تبيّن المنطلقات الواحدة التي تتجلى في توسّل قدسية الولي للمحافظة على تماسك القبيلة وتدعيم مواقعها، مقابل ما يواجهها تحت أي مسمّى كان، من ناحية؛ ومن ناحية ثانية، توسّل قدسية الولي الصالح للمحافظة على الطريقة الصوفية المعتمدة باسم الدين، حسب ما يراه شيخ الطريقة وأتباعه ومريدوه، لتبقى متماسكة مقابل ما يواجهها تحت أي مسمّى كان، حتى ولو كانت طريقة صوفية مغايرة.

إذا كان الأولياء الصالحون في الإسلام موجودين لورعهم وتقواهم واصطفائهم من الله، حسب ما يقره الدين الرسمي، فإن الدين الشعبي بعفويّته وبساطته، محضهم إيمانه ليرفعهم عن البشر وليعطيهم القدسية التي تقرّبهم من الله، وليكونوا وسائطهم في التعاطي الإيماني معه. وإذا كان القيمون على الدين الرسمي قد أغضبهم هذا التوجه، لقربه من مفهوم الشفاعة في المسيحية، ولبُعده عن الإسلام الذي لا يقبل الوساطة ولا الشفاعة أو النذور، فإن بعض المفكرين الاسلاميين، على ما يقول الجوهري، قد رضخوا لممارسي الدين الشعبي عندما اعتبروا أن التوجه للأولياء لا حرام فيه طالما التوجه في الأساس هو لله وحده، وإن كان بوساطة الولي. ذلك أن الولي نفسه هو المصطفى وصاحب التقوى والورع اللذين قرّباه من الله. ويتساءل الجوهري، إذا كان صاحب الفكر الرسمي فسّر ذلك على هذا الوجه، فهل المتديّن البسيط والشعبي والعفوي يدرك ذلك؟ ويتابع فيقول بحق: ما هي الحكمة من فصل ظاهرة ما، عن سياق عام إسمه المعتقدات الشعبية، بكل ما فيها من ممارسات سحرية، ونذورات، وتودّد إلى غير الله[٨٣]؟

هنا، علينا نحن أن نتساءل: إذا كان الأولياء قد ظهروا في ممارسات الدين الإسلامي، وعلى نطاق واسع، وفي كل العصور، فهل أُقحِمَت هذه المسألة في الإسلام من

83 . محمد الجوهري، المنهج في دراسة المعتقدات والعادات، الثقافة الشعبية، العدد4، صيف 2009، المنامة، ص38 - 39.

خارجه، أم هي موجودة فيه منذ وُجد أصلاً، بل موجودة قبل الإسلام، وانتقلت إليه بوجوده؟

يجيبنا شلحد ببساطة ووضوح عن هذا السؤال. فيقول: من البيّن أن ممارسات كثيرة قبل الإسلام استمرّت بعده، وذلك بحكمة الرسول ونظرته البعيدة في التعاطي مع شؤون البيئة التي ينتمي إليها، ومع الجماعة التي اصطفاه الله ليكون نبياً فيها.

ثمة كائنات في الإسلام، على ما يقول شلحد، أنعم الله عليها بلطفه وجعلها من أصفيائه. ومن هذه الكائنات ما كان معروفاً لدى العرب قبل الإسلام، ومن هذه المخلوقات الجنّي الذي يوحي للشاعر، والجنّي الذي كان يسترق السمع عند أبواب السماء ويبلّغها للعراف. كما أن محمد كان يستمد علمه من وحي ملاك[٨٤].

هذا الكلام يدل على أن الأولياء الصالحين موجودون قبل الإسلام، واستمر وجودهم معه. وما يدل على ذلك أن هذه النعمة الإلهية التي حظي بها محمد لن تذهب بذهابه. ومن البديهي أن تنتقل إلى أهل بيته وأصحابه. فكان هؤلاء من البشر، ولكنهم مميزون لقرابتهم من النبي، ولصحبتهم له. لذلك هم أنقياء طاهرون وامتدّت طهارتهم إلى ذراريهم فعرفوا بالأشراف. ومن هؤلاء من ترتجى بركتهم، ومن يقوم باجتراح المعجزات وفعل الكرامات. وأهل البيت «مستودع فيض إلهي يؤيد مطامحهم ويوحي أعمالهم، ولكنه لا يحدث تبدلاً جذرياً في شخصيتهم. إنهم مقدسون بالمعنى الماقبل إسلامي للكلمة، أي أن الطاقة الخارقة الموجودة فيهم لا تجعل الاقتراب منهم خطراً على الكائن المدنس»[٨٥].

إذا كان أهل البيت والصحابة مميزين لقربهم من الرسول ولصلتهم الدموية

84 . شلحد، بنى المقدس عند العرب، مذكور سابقاً، ص123 - 124.

85 . المصدر نفسه، ص128.

والجهادية معه، فما يكون شأن الذين تميّزوا بالتقى والورع والجهاد في سبيل الله، والمعرفة في شؤون الدين علماً وفقهاً؟

يقول شلحد في هذا المجال، لهؤلاء لقب الولي، ليس لأن الله أغدق عليه هذه اللقب ليصير متميّزاً في قداسته. هذه المسألة ما عاد لها وجود مع الاسلام لقديسين أو لأنبياء لأن محمد خاتم النبيين. وقد مرّ سابقاً أن الولي ينتزع لقبه من الناس، نتيجة ما فعله بتقواه وقربه من الله، وبأفعاله الورعة والخيّرة للناس أجمعين. فاصطفاه الله، لذلك، وأنعم عليه بقواه الخاصة، وكرّسه جمهورُ المؤمنين وليّاً لهم وعليهم. ولم ينظر العامة إلى ما يقوله الشرع في هذا المجال، بل مارسوا فطرتهم الأصلية، وأنزلوا القداسة على الأرض، وأقاموا في كل مكان من ديار المسلمين مقامات ومزارات وأضرحة. وبهذه الممارسة، «ورث الوليّ المحليّ كل صفات الجدّ الرمزي، فهو مرهوب الجانب، مرتجى ولا يتجاسر أحد على التقليل من احترامه»[٨٦].

على هذا، يظهر أن القدسي على الأرض يمكن أن يتجلّى في الولي الصالح المصطفى من الله، والمستحق لنعمته. وبذلك بقيت الروح المفارقة للمادة المعروفة قبل الإسلام، مستمرة بعده، ولكن بموجب إرادة إلهية يعاد كل شيء إليها، ولا تشارك الله في شيء. وبهذه الطريقة كيّف الإسلام نظرته مع الاعتقادات التي كانت سائدة قبل الإسلام، ومنها النظرة إلى الولي، وأعطاها شرعية وجودها القدسي من خلال الفكرة الأساسية التي تعيد كل شيء إلى الله الكلي القدرة.

إذا كان هذا ما يحدد المعتقدات في وصفها، وفي علاقاتها بالطقوس، وفي تجلياتها من خلال فعل الناس، إن كان في مستواها الشخصي، أو المجتمعي، فكيف يكون الأمر في العادات والتقاليد؟

86 . المصدر نفسه، 129.

وإذا كان الانسان محكوم بعاداته التي يكتسبها باعتباره الشخصي، وباعتباره عضواً في المجتمع، فهل ثمة ارتباط بين العادة والمعتقد؟ وإذا ترسّخت العادة وتجذرت في الفعل الانساني، فهل تبقى عادة أم تنتقل إلى مقلب آخر في تعاطيها مع المعتقد، أو في مجرى الحياة العملية واليومية للناس، وهو مقلب التقليد الذي عادة ما يكون أكثر ارتباطاً بالمعتقد، وأكثر تحكّماً في توجهات الناس؟

هذا ما سيكون موضوع بحثنا في الفصل التالي.

الفصل الخامس

العادات والتقاليد الاجتماعية

من المعلوم أن الواحد منا مسكون بالعادات ومحكوم بالتقاليد. والواحد منا على سكينة مع تقاليده وعلى تصالح معها، إن على مضض أو رضى، وعلى حركة مستمرة مع عاداته، وعلى هامش واسع من الحرية، في الإبقاء عليها، أو استبدالها. من هنا كان تبيان مفترق المقارنة بين العادة والتقليد. مرونة العادة وتكيّفها في الزمان والمكان، وصلابة التقليد وقدرته على مقاومة التغيير في مواجهة التحولات المجتمعية، والوصول بذلك إلى ما يقرّبه من الثبات.

لذلك، لا بد من البحث في العادة، وفي التقليد، لمعرفة أوجه الارتباط فيما بينهما، وأوجه التفريق، للتوصل، من بعد، إلى تحديد ما يمكن أن يدخل في مجال العادة، وما يمكن أن يدخل في مجال التقليد، لفهم الأسباب التي تجعل من التقاليد عصيّة على التغيير، مقابل السرعة التي تتوسّلها العادة من أجل الحفاظ على تميّزها، باعتبارها قادرة على التكيّف، وعلى الانتقال من حال إلى حال، إن كان في صيغتها الفردية، أو في صيغتها المجتمعية. تتأثر العادة، في ذلك، بعمليات التفاعل بين الناس، وبموجات التثاقف التي تعمل في العادات ما لم تستطعه في التقاليد. إلا أن هذه لا تبقى على ثباتها الموصوف في حال العمل على حرف المجتمعات عن سيرورتها التاريخية، بفعل تحوّلات الزمن وتغيرات الأحوال. فيظهر الأمر في أشكال من المعايشة بين ما هو متناقض على الصعد كافة، ما يؤدي إلى استحضار فكرة

الانفصام. وعلى هذا الأساس، وإنطلاقاً من ذلك، لا بدّ من البحث في العادة وفي التقليد، وفيما هو متخالف بينهما. وفي العناصر القابلة للتغيير في العادة، والعناصر غير القابلة للتغيير في التقليد، إلا بعد فترات زمنية متباعدة. وفي عناصر العادة التي تتحول، لضرورتها، إلى تقليد. وفي العناصر التي يمكن أن تتغير في التقليد، وعلاقتها بالعادة، والعناصر التي تبقى على ثباتها، مستمدة من عناصر العادة المبرّر الأساسي لثباتها.

العادة

من المهم التأكيد أولاً، على أن العادة تسبق التقليد، وهي لازمت الانسان منذ وجوده، ورافقته على امتداد سيرورته الحضارية. وكانت العادات الأقرب إليه هي تلك التي يمارسها للحفاظ على وجوده وعلى استمرارية هذه الوجود. ومنها انبثقت التقاليد التي سارت في الاتجاه نفسه. واعتبرها الانسان، فرداً وجماعة، السبيل الرئيس للاستقرار والاستمرار. فكان من المحتّم، بالإضافة إلى تأمين سبل المعاش، تقديم كل ما يلزم لاسترضاء غوائل الطبيعة التي لا يعرف عنها شيئاً، إلا بما تهدّده من ظواهرها غير القابلة للفهم.

العادة، المعنى والدلالة

جاء في لسان العرب أن العادة هي الديدن يعاد إليه، وجمعها عادات. وتعوّدَ الشيء وأعاده واستعاده وعاوده، أي صار له عادة» أي فعلُ الشي بالتكرار يتحول إلى عادة. وعاود فلان ما كان فيه فهو معاود، أي مكرّر للفعل نفسه. والمعاود هو المواظب، وعوّده الشيء جعله يعتاده، أي يواظب على فعله[1].

1 . أنظر حول مادة عود في لسان العرب:

ابن منظور، لسان العرب، مذكور سابقاً، ص3158.

بهذا المعنى، تصير العادات وليدة تكرار دائم لتفاعلنا مع المكان والزمان، بعلاقاتنا مع أجسادنا وبعلاقاتنا مع الآخرين، مَن هم حولنا ومَن هُم أبعد. العادة تنشأ من خلال حركة لتلبية حاجة، ذاتية كانت، أو منشأة من خلال علاقاتنا المجتمعية، ومن خلال تكرار هذه الحركة على النمط نفسه. والتكرار يؤصّل العادة ويرسّخها حتى تصير سجيّة تتكرر، حتى بدون وعي منا، أو بالطريقة غير المفكّر فيها، كأن نمارس حلاقة الذقن بالحركات نفسها منذ الابتداء وحتى النهاية، في حركة تكرار لا واعية، آلية، لممارسة يومية. وهكذا طريقة ارتداء الثياب وتناول الطعام، والتدخين، وطريقة الجلوس والنوم، وابتداء الكلام ومحطاته. هذا ما يكون من فعل العادة على الصعيد الشخصي والفردي.

أما في العلاقة مع الآخرين، فتتمثل العادة في طريقة العمل على الآلة الحاسبة في المحلات الكبرى لتلبية حاجات الآخرين، وهي لا تتوفر في الحالة الشخصية على هذا القدر من المهارة لانتفاء الحاجة إليها. وكذلك، الكتابة على لوحة الحاسوب، وطريقة التعامل مع الكرة في الألعاب الرياضية، والسباحة في الماء، أو ركوب الدراجة، وغيرها من الممارسات اليومية والمتكررة التي تعمل على ترسيخ العادة للدرجة التي يصير من الصعب الفكاك منها، حتى وإن أبطلنا ممارسة واحدة منها سنين طوالاً.

منشأ العادة قائم على التكرار. العادة تبدأ بتكرار فردي، وبدايتها عادة ما تبقى في وعي الشخص ولا تفارقه، إلا في حالات النسيان، إما لعدم رسوخها فيه، أو لسرعة تحوّلها إلى عادة مغايرة. وهذا طبعاً، يختص بأناس دون آخرين، حسب تمكّن العادة منهم. والعادة من الممكن أن تتعدّل أو تتبدّل، أن تبدأ وأن تنتهي. إذ يمكن للمدخّن أن يقلع عن التدخين، ويمكن لآخر أن يطلق العنان للحيته، وغيره أن يتخلّى عن ركوب الدراجة، أو عن ربطة العنق. إن مرونة العادة وقابليتها للتغيير أعطتنا لها القدرة على القبول بالإفساح في المجال لتقدم المجتمع وتطوره. ذلك أن هذا التقدم والتطور مرتبطان بمدى قدرة العادة على التغيّر، وقبولها بمنطق التاريخ

وسيرورته. وهما، القدرة والقبول، ما يميّز مجتمعاً عن آخر، وما يسمح بالتزامن بين مجتمعات متقدمة، ومجتمعات سائرة في طريق النمو، ومجتمعات لا تزال غارقة في تقليديتها.

العادة، من الفلسفة إلى علم النفس

يرتبط هذا المفهوم من الوجهة الفلسفية بعملية التكرار التي يتعوّد المرء على ملاحظتها، من خلال ارتباط النتيجة المحدّدة بالسبب المحدّد. الشعور بالجوع يؤدي حتماً إلى تناول الطعام لإبطال مفعول الجوع. الجوع سبب والشبع نتيجة، وإلا الموت جوعاً. هذا الارتباط جعل تناول الطعام، بعد الشعور بالجوع، عادة. وتلبّد السماء بالغيوم، وصوت الرعد ولمع البرق، أسباب لهطول الأمطار، وارتواء الأرض بالماء نتيجة لهذه الأسباب. ولتكرار هذا الارتباط بين هذه جميعاً حتّم علينا ان نتعوّد على ذلك، فكانت عادة رؤية المطر بعد هذه الأسباب التي أوصلت إليه. إلا أن هذا الترابط الضروري بين الأسباب والنتائج دعت مفكرين كباراً إلى عدم الأخذ بها كارتباط ضروري، لأن هذا الارتباط الضروري يمكن أن يبطل إرادة الله في إنزال المطر أو حبسه، على ما يقول الفيلسوف الإسلامي الغزالي. إذ يمكن أن ينزل المطر بدون رعد ولمع وعواصف، إذا أراد الله ذلك، كما يمكن أن يهطل المطر مع سطوع الشمس، وصفاء السماء، إذا أراد الله ذلك أيضاً. وما نشاهده ونراه، ما هو إلا على سبيل العادة التي تتكرر على هذا الشكل[٢]. وقد اعتبر الفيلسوف الانكليزي دايفد هيوم أن الترابط المعطى بين السبب والنتيجة ما هو إلا تحليل مصطنع من قبل الانسان، وهذا الترابط ما هو إلا وهم وسفسطة، وفكرة العليّة تعود فقط إلى

2 . أنظر في هذا الخصوص:

أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، الطبعة الثانية، دار المشرق، 1982، بيروت، ص199.

العادة والتداعي[٣].

تفيد جميع المعاني المرتبطة بالعادة بأنها تكتسب بالتعلم والملاحظة والتكرار. وعلى هذا يقول الزبيدي: العادة «تكرير الشيء دائماً أو غالباً على نهج واحد بلا علاقة عقلية... وما يستقرّ في النفوس من الأمور المتكرّرة المعقولة عند الطباع السليمة»[٤]. ويستعمل الزبيدي العادة والعرف بالمعنى نفسه، وإن خصّص بعضهم[٥] العادة للأفعال والعرف للأقوال[٦].

بالاضافة إلى الاهتمام اللغوي والفلسفي بالعادة، ثمة اهتمام أيضاً لعلم النفس الذي يعتبر أن العادة مسألة فردية يمكن أن تكون غريزية، كما يمكن أن تكتسب عن

3 . أورد قباري اسماعيل هذه الفكرة من كتاب دايفد هيوم:

David Hume, A Treatise of Human Nature, vol. 1, Every man's, 1939, London,p76.،

في:

قباري محمد اسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، الجزء الثاني، نظرية المعرفة، الطبعة الثانية، دار المعرفة الجامعية، د. ت. الإسكندرية، ص226.

4 . الزبيدي، تاج العروس، المجلد الثاني، تحقيق عبد العزيز مطر، منشورات وزارة الإرشاد والأنباء، 1970، الكويت، ص443.

5 . المصدر نفسه، ص443.

6 . لأهمية العادة ورسوخها في ذهنية أعضاء المجتمع القبلي على الخصوص، ودورها في تحديد سلوك الفرد تجاه الجماعة التي ينتمي إليها، وتجاه جماعة أخرى، أنظر النص الحرفي للقانون العرفي في مجتمع أولاد علي: "عوايد أولاد علي المتّبعة والجاري الحكم بموجبها في الصحراء الغربية». في هذا القانون العرفي 67 مادة، تبدأ كل واحدة منها بكلمة «عوايدهم». وتطول هذه المواد كل ما يمكن حصره من علاقات وتصرفات، وجملة القيم المعتبرة في هذا المجتمع، وكيفية معالجة ما يمكن أن يطرأ عليها من خلل، ابتداء بالقتل: «عوايدهم في القتل..» وانتهاء بالمادة 67 التي تبدأ بـ«عوايدهم في أن ابن عم المرأة لا يجوز له أن يحجزها عن الزواج بغيره إلا وهو قادر على حفظ صداقها». للمزيد من التفاصيل، وحول النص الحرفي لهذه العوايد، أنظر:

محمد عبدو محجوب، مقدمة لدراسة المجتمعات القبلية، الطبعة الثانية، وكالة المطبوعات، 1974، الكويت، ص ص313 - 346.

طريق التعلم، لتلبية حاجة أو تعبير عن شعور أو تجسيد لنشاط، عن طريق التكرار. ذلك أن أي نشاط أو فعل يبدأ أولاً، ولا يتحول إلى عادة إلا بشرط الاستمرارية[٧]. وإذا كان علم النفس يهتم بالعادة من حيث تشكّلها وفروعها الرئيسية، فهي بالنسبة إليه فردية؛ منها ما هو إيجابي يتأتّى عن طريق التجربة والخطأ، وعن تحصيل في التجارب الشخصية من خلال علاقة الانسان الفرد بمحيطه، ومنها ما هو سلبي ينشأ عن عمليات رد الفعل، أو ما يسمى في مصطلحات علم النفس بالانعكاس الشرطي[٨].

من العادة إلى العادة الاجتماعية

من الناحية السوسيولوجية، لا يمكن الكلام على العادة دون البحث في المنظومة العلائقية للقيم التي ينتظم من خلالها مجتمع من المجتمعات. ويعني البحث في العادات الاجتماعية، النظر في طريقة اشتغال نظام القيم في هذا المجتمع. ومن ضمن هذا الاشتغال، كيفية مواجهة تصرفات وأنماط سلوك يعتبرها المجتمع مهدّدة لسيرورة نظام قيمه، إن كان من الخلل الذي يمكن أن تحدثه في هذا النظام، أو حتى من إمكانية التغيير التي يمكن أن تطوله. وعليه، تبدأ عملية الدفاع المجتمعية، في اتجاهين: الأول، بالتأكيد على ممارسة العادات التي تؤمّن حسن انتظام المجتمع، بانتظام سيرورة قيمه؛ ولا يتحصّل ذلك إلا بإقامة جملة روادع للمخالفين، حسب الخرق المخالف، وحسب العادة الاجتماعية التي يطولها الخرق؛ والثاني، بالقبول المغلّف بالتساهل، ضمنياً أو علانية، حسب مواصفات العادة وديناميّتها المعبّرة عن ديناميّة المجتمع الذي يمارسها. بذلك، يتمظهر الانتقال، إما ببطء أو بأكثر سرعة، بممارسة عادة بديلة، تبدأ بالأقل من أفراد المجتمع، ومن ثم تتوسع، بحيث تتعايش عادتان من الصنف نفسه، ومن ثم تطغى واحدة على أخرى. هذا هو شأن الزي،

---

7. Paul Guillaume, La formation de l’habitude, coll. Sup. PUF, 1968, Paris, p24

8. Ibid, p31

وأصناف الطعام، والعلاقة بين الجنسين. وفي الحالة الأخيرة، كمثال، تمر العلاقة بين شخصين من التعارف إلى التوافق على الزواج، ومن ثم يأتي دور الأهل في مباركته، بعد أن كان يحصل ذلك بالعكس في ما مضى. بحيث كان على الأهل أن يعملوا على تزويج إبنيهما، بموجب ترتيب خاص يوافق عليه الشريكان، أو ربما، يرفضانه. ومن البداهة أن يتعايش النمطان، وإن حصل ما أفسح في المجال للتعارف والخطبة قبل الزواج، في جو مراقب بصرامة.

لا شك في أن الإنسان إبن عوائده، على ما يقول ابن خلدون. ولسلطان العادة أهمية كبرى في تطور المجتمعات[٩]. وهي من العوامل المؤثرة في العمران البشري[١٠]. وعلى هذا الأساس يمكننا البحث في العادة الاجتماعية إنطلاقاً من محاولة التفريق بين العادة الشعبية والعادة الفردية والعادة الاجتماعية.

يعتبر قاموس الإتنولوجيا والفولكلور أن العادات الشعبية «هي أساليب الشعب وعاداته، بمعنى القواعد المستترة للسلوك التي يؤدي خرقها إلى الصدام مع ما يتوقعه الجماعة... وهي قوى أساسية في داخل المجتمع تنمو لا شعورياً، وكذلك تتقبلها الجماعة لا شعورياً، وهي تتضمن اتجاهاً معيناً في التفكير والسلوك"[١١].

9 . أنظر في هذه المسألة للتفصيل:
ابن خلدون، المقدمة، مذكور سابقاً، ص ص125، 166 - 176.

10 . في معرض شرحه للعوامل المؤثرة في العمران البشري لدى ابن خلدون، يؤكد جميل صليبا على أهمية العادة والتقليد في تماسك المجتمع، لأن ما يمتلكه من عوائد تمنعه من العودة إلى الوراء، وبالعادات والتقاليد نفسها بالاضافة إلى قوة العصبية، وانطلاقاً منها، يتم التقدم إلى طور جديد لامتلاك عوائد جديدة، من خلال تحول الكماليات إلى ضروريات بعد التعوّد عليها، إلى أن تنتهي الدولة لتقوم على أنقاضها عصبية جديدة ودولة جديدة. أنظر في هذا الخصوص:
جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني، 1973، بيروت، ص581.

11 . إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإتنولوجيا والفلكلور، الطبعة الثانية، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي، دار المعارف بمصر، 1973، القاهرة، ص246.

وتحافظ أكثر الناس تقليدية في المجتمع على هذا النمط من العادات. ذلك أنها الأكثر إلتصاقاً ببنية المجتمع التقليدية، إن كان من حيث اتصالها بالخارج، من ناحية؛ أو من حيث عدم قدرتها على تحصيل شيء من التعليم مهما كان بسيطاً، من ناحية ثانية. وهؤلاء الناس، بمواصفاتهم هذه، يشكّلون الأكثرية في المجتمع المحلي، ويمتلكون سلطتهم باعتبارهم هذا. وبهذه السلطة يحافظون على عاداتهم طالما لم يتهيّأ، بعد، من يقدر على تنكّب عملية التغيير. وبما أن المجتمع بطبيعته قابل للحركة في سبيل التقدم، فإن أي عملية تغيير تتناول مفصلاً من مفاصله، لا بدّ إلا أن تبدأ وتتحرّك ببطء، مع معارضة لا شك في أنها تبدأ قوية، في البداية؛ ومن ثم تتّجه نحو الليونة و.. من ثم الخضوع لما هو جديد. وأي عملية تغيير لا بدّ إلا أن تبدأ بالأسهل تجاوزه من العادات، والأقل أهمية في بنية المجتمع العامة، وصولاً إلى الأصعب والأكثر أهمية.

إذا كان للعادة الشعبية هذا التأثير في محيطها، ولها أهميتها في بيئتها المحلية، فما هي أوجه التفرقة بينها وبين العادة الاجتماعية؟

العادة الاجتماعية هي «سلوك أو نمط سلوكي تُعده الجماعة الاجتماعية صحيحاً وطيّباً، وذلك بسبب مطابقته للتراث الثقافي القائم»[12]. في هذا التعريف، كما هو واضح، محاولة لإعطاء العادة صفتها الاجتماعية من خلال ارتباطها بالتراث الثقافي للمجتمع، والعاملة على الحفاظ على هذا التراث طالما هي متوافقة معه. لذلك فهي، كما جاء في «قاموس مصطلحات الإتنولوجيا والفولكلور» لهولتكرانس: «مجموعة الأنماط السلوكية التي يحملها التراث، وتعيش في الجماعة، (وتنبعث) عن الوعي الموحّد للجماعة»[13]. وانطلاقاً من هذا الوعي، يعدّ كل فرد منها أن ممارستها مفيدة.

12 . المرجع نفسه، ص247.

13 . المرجع نفسه، ص248.

وهي ترتكز على الامتثال الاجتماعي المعياري، على نحو ما، وعلى التراث التاريخي أيضاً. وهي في الأخير، "متطلّبات سلوكية تعيش على ميل الفرد لأن يمتثل لأنواع السلوك الشائعة عند الجماعة، وكذلك على ضغط الرفض الجماعي لمن يخالفها"[١٤].

يعتبر محمد الجوهري أن العادة ظاهرة أساسية وحقيقة اجتماعية من ظواهر وحقائق الحياة الاجتماعية الانسانية. ولا يمكن فهمها إلا انطلاقاً من الواقع الاجتماعي، باعتبارها، كظاهرة اجتماعية، فعلاً اجتماعياً لا يتمّ إلا في إطار التفاعل الاجتماعي الذي يتطلّب انتظاماً وتكراراً محدّداً من قبل جماعة تقوم بأدائها وتحدّد مسارها والقائمين بها «في تتابع محدّد له بداية ومسار ونهاية، يتعيّن أن تكون جميعها معلومة للجماعة التي تمارسها بمسميّاتها ورموزها»[١٥].

يتّضح لنا من هذه التعريفات أن مهمة الأنماط السلوكية المحمولة من التراث، والممارسة من حاملي التراث، لا تنحصر فقط في الممارسة العملية التي لا بد منها. إن مهمتها الأكبر هي التدليل على الرضا والإستمرارية، إنطلاقاً من القناعة الذاتية والجماعية بجدواها، ومن ثم الامتثال لمعياريّتها، إلى أن يبدأ مفعولها بالتراخي. ويظهر ذلك، أولاً، على شكل عدم امتثال فردي، يقابل بالرفض الجماعي. ومن ثم تبدأ المعادلة بالانقلاب، لصالح التغيير، ولو بعد حين. هذا ما تتميز به العادات الاجتماعية.

وعلينا هنا، ولو غامرنا بالتكرار، أن نقارن كل ذلك بالعادة الفردية التي سبق الكلام عليها. فالعادة الفردية هي ذلك النمط السلوكي الخاص بالفرد. وهو يدخل ضمن

14 . المرجع نفسه، ص248.

15 . حول العادة الشعبية والعادة الاجتماعية، وللتفصيل، أنظر:
محمد الجوهري، المنهج في دراسة المعتقدات والعادات والتقاليد، الثقافة الشعبية، العدد4، مذكور سابقاً، ص40 - 41.

تصرفات الفرد، ونمط علاقته مع نفسه، وفي اختياراته الذاتية، وفي توجّهاته التي تعود في المحصّلة الأخيرة إليه كفرد، وإن كان في هذه التوجهات ما له علاقة بالمحيط الذي ينتمي إليه، أو الأبعد. ومن نافل القول التأكيد على أن هذه المنطلقات والتوجهات تدخل في حيّز علم النفس.

أما العادة التي نتناولها في هذا البحث فهي التي تستمدّ خطوطها الأساسية من المفهوم السوسيولوجي للعادة، في شقّيها الشعبي والرسمي. لذلك يمكن اعتبار العادة المجتمعية "هي ذلك النمط من السلوك الواعي وغير الواعي الذي يتحكم بشبكة العلاقات اليومية بين أفراد المتحد الاجتماعي (أو المجتمع المحلي) بما في ذلك من علاقات قرابة أو جوار، أو علاقات بين المراتب الاجتماعية المبنيّة على السن أو الجاه والغنى، وغير ذلك»[١٦].

التقليد

التقليد هو الوجه العملي للهوية. والتقليد هو المعبّر عن الارتباط الذي لا ينفصم بالتاريخ. وهو الذي يعمل على وصل الماضي بالحاضر، والأساس الذي ينبني عليه الحاضر، ليصيرا معاً، الماضي والحاضر، الأساس المتين لبناء المستقبل. فمن لا ماض له، لا حاضر له ولا مستقبل. وما الماضي إلا التراث، بغثّه وسمينه. وما البحث في التقاليد، إلا من أجل الوعي بها، لنعرف ما هو السمين فنتبنّاه ونبني عليه، وما هو الغث نصنّفه ونبيّن فائدته في زمانه، ونبني له زوايا في المتاحف، ونحفظه، ليكون

16 . هذا التعريف للعادة هو الذي توصلتُ إليه أثناء عقدي لأطروحة الدكتوراه التي تناولتُ فيها العادات والتقاليد الاجتماعية اللبنانية، ونشرتها في:

عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، جروس برس، 1992، طرابلس، ص26 - 27. إلا أن هذا التعريف، وإن كان لا يزال صحيحاً في أيامنا هذه، يتعرّض إلى ضغوط التغيير التي صارت أقوى، واستجابة العادات للتغيير صارت أسرع، بحكم المنطق المعولم الذي لم يسلم منه شيء، كما لم يتجنّبه أحد، اختياراً أو قسراً.

عبرة ودرساً لأهل الحاضر والمستقبل.

بين التقليد والعادة

إذا كانت العادات الاجتماعية تعبّر بوضوح عن دينامية المجتمع وتطوّره، وتغيّره المستمر، بتغيّر تلك العادات وتطورها، فإنها تعبّر بالضرورة، من خلال ممارستها من قبل أعضاء المجتمع، عن تقليد يحاول أن يبقى راسخاً، ويقبل بما تستطيع هذه العادات أن تعبّر عن ديمومته واستمراريّته، باستمرار العادة نفسها، وإن بأوجه مختلفة. وقد اعتبر بعض الباحثين في التراث أن التقليد ما هو إلا عادة ميتة فقدت معناها، وباتت تمارس دون وعي بمدلولها، وتشيع وسط الدوائر الأكثر بساطة وعفويّة، باعتبار أن التقليد ممارسة، وفي الممارسة يتمظهر. ويستمد سلطته وسطوته من مصدر خارج البشر، ويتمتع بقوة تفوق قوة الفاعلين الاجتماعيين. وهو لذلك عنصر دائم غير قابل للتغير، ومرادف للثبات والاستمرار في حياة الجماعة[17]. بهذا المعنى، تكون العادة هي المتغيّر، والتقليد هو الثابت. وبحركية العادة المستمرة وديناميتها، تمارس عملية تغليف للتقليد بطبقات من الغموض والرمز، يستوي فيه فهمُ ممارسة هذا التقليد، مع احتمال الجهل التام لما يعنيه في الحقيقة، أو للظروف التي تشكّلَ فيها. فممارسة عادة التعبير بفرح أو بحزن، أو التصرف بسلوك محدّد ومقنّن إزاء موت شخص قريب أو عزيز؛ أو السلوك في مناسبة دينية محدّدة، مثل أي عيد أو احتفال ديني ذي طقوس مرسومة بدقة؛ تمثّل كلّها التعبير العملي عن العادات المرتبطة بعلاقات وتفاعلات يؤدّي عدم احترامها، أو تجاهلها، أو عدم تطبيقها، إلى خروج على المألوف، يقابَل بالاستهجان والرفض.

هذا إذا كان الكلام على العادات التي تفصح عن ممارسة تقليد معين، أو السلوك الذي من الواجب المحافظة عليه تجاه تقليد معين؛ فكيف يكون الأمر في السلوك

17، الجوهري، المنهج في المعتقدات، الثقافة الشعبية، مذكور سابقاً، ص41.

تجاه التقليد بالذات؟

من نافل القول التأكيد على أن التقاليد أشد رسوخاً من العادات، وأكثر بقاء، وأشد تماسكاً أمام التغيير والتطوير. وإذا كان على العادة أن تتغير في التعبير عن تقليد ما، فإن التقليد يبقى. وبهمّة ممارسيه، ووفائهم له يبقى عصيّاً على التغيير، لرسوخه في أذهانهم، ولأهميته في التدليل على مواقعهم تجاه الآخرين، وعلى هويّتهم. لذلك من الصعب مواجهته، أو محاولة تغييره. فهو الثابت، والمعبّر بدوره عن ثبات العناصر الأساسية المشكّلة لبنية المجتمع. والتقليد، بهذا المعنى، هو الرابط لحاضره بماضيه، والمدافع، بالقوة اللازمة، للبقاء في رحم الماضي، ودفئه، والحذر، إلى حد الخوف، من الخارج الذي يمثّل الحاضر والمستقبل معاً.

من هذا المنطلق في النظر إلى التقليد، ارتبطت القيم السلبية لهذا المفهوم في الأذهان. وصار، بهذا الفهم، التعبير المرادف للرجعية والسلفية والمحافظة على القديم، ومبعث الخوف من كل جديد وحديث، والنظر إلى أي منهما على أنه محاولة تدمير شاملة لكل ما هو قديم. فنشأ، لذلك، الصراع المزمن بين التقليد والحداثة، أو بين الإتباع والإبداع، أو بين المجدّدين والمجترّين في مختلف ميادين الحياة، في الأدب والفكر والفن والعلم، والدين، وغير ذلك[18].

مما لا شك فيه أن النزعة التقليدية تعني الاقتصار العاطفي على التراث، وخاصة المعتقدات التقليدية، والولاء لها. وهذه النزعة، على ما يقول أحمد زكي بدوي، ترى «في الأنماط القديمة خير مرشد في تحديد السلوك في الحاضر والمستقبل، ولذلك يستبعد التقليديون أي تغيير اجتماعي. وتظهر النزعة التقليدية كردّ فعل لأي نزعة

---

18 . للتفصيل حول جدلية العلاقة بين التقليد والحداثة أو الثابت والمتغير في الثقافة العربية الاسلامية، أنظر المقدمة القيّمة التي كتبها أدونيس في:

أدونيس (على أحمد سعيد)، الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، الجزء الأول، الأصول، دار العودة، 1974، بيروت، ص ص35 - 114.

ثورية لإعادة تنظيم الدولة والمجتمع على أسس رشيدة»[١٩].

التقليد، المعنى والدلالة

ارتبط معنى التقليد، في اللغة، بالأمانة، على ما يقول ابن منظور في لسان العرب، وكذلك الزبيدي في تاج العروس. ويقال، بهذا المعنى، قلّدته قلادة أي جعلتها في عنقه، ومنه التقليد في الدين. ويعني هذا أن التقليد هو الحفاظ على الأمانة كما القلادة في العنق[٢٠].

أما سوسيولوجيّاً، فقد اكتسب معنى التقليد بُعداً جديداً يعبّر عن ارتباط حاضر المجتمع بماضيه، كما يشكّل أساس مستقبله. وصار التقليد، كمفهوم، يعني ارتباط الانسان الاجتماعي بتراثه المادي - الروحي، ومحاولة بعثه من جديد عن طريق إعادة انتاجه مادياً وروحيّاً. ويظهر ذلك من خلال إقامة المعارض التي تحتوي على العناصر الثقافية المادية التي كانت تشكّل عصب الحياة في الماضي، والوسائل المستعملة للتأثير في البيئة، لإظهار طرق التعامل ومقدرة الأسلاف لتكون معيناً للحاضر، ومحفّزة للمستقبل. أما العناصر الثقافية غير المادية، فلها شأن آخر، أكثر صلة بالماضي، وأكثر تعبيراً عن الماضي في الحاضر. ذلك أن هذا التعبير يأخذ أشكال الاحتفالات وطقوسها؛ وهي الاحتفالات التي تعبّر عملياً عن معتقدات بعينها. لذلك ترتدي في كل احتفال ما يعني هذا المعتقد أو ذاك. ويتلازم مع كل احتفال ما يتناسب معه من طقوس وشعائر، منها ما يستعيد الذكرى بالتجسيد المادي، ومنها ما يستعيدها رمزياً. وفي أغلب الحالات يكون الاحتفال والطقس المرافق له غير مفهوم،

---

19 . بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مذكور سابقاً، ص428.

20 . إبن منظور، لسان العرب، مادة قلد، مذكور سابقاً، ص3718. أنظر أيضاً: الزبيدي، تاج العروس، جـ 9، مذكور سابقاً، ص69.

أو غير مفكّر فيه. وهذا ما يعطيه طابعاً شعبياً ومنحى فولكلوريّاً[21]، ينتهي عادة بانتهاء المناسبة الاحتفالية. إلا أنه يبقى راسخاً في وعي ولاوعي الجماعة المحتفلة وتتناقله جيلاً عن جيل، وتشعر نحوه بقدر كبير من التقديس[22]. وترى الجماعة في هذه الممارسة عملاً تقديسياً من الصعب، إذا لم يكن من المستحيل، الاستغناء عنه. وقد رأينا في أمر المعتقدات ما هو مماثل. ذلك أن التقاليد في ممارستها، ما هي إلا تجسيد للمعتقدات، وإظهارٌ لها في الممارسة العملية. وهي، بذلك، الوجه العملي للمعتقدات، كما هي الوجه العملي للهوية. وهذا ما يميّز المعتقدات والتقاليد معاً عن العادات والأعراف.

بما تقدّم، يصير من الممكن القول إن التقاليد الاجتماعية ما هي إلا «عناصر الثقافة التي تنتقل من جيل إلى جيل عبر الزمن، وتتميز بوحدة أساسية مستمرة»[23]، مستمَدّة من الماضي، وصِلة الوصل معه. لذلك، يقبله المجتمع عموماً، ربما فقط، إخلاصاً للأسلاف ووفاء لهم. هذا ما كان يفعله أجدادنا. ولأنهم فعلوا ذلك، علينا أن نفعل كما فعلوا، وليس من الضروري أن نعرف لماذا، هذا ما أجاب به الكثيرون عندما سُئلوا، وفي أكثر من مكان[24]. وعليه، تستند التقاليد، على ما تقول هولتكرانس،

21 . عادة ما نستعمل في دراستنا للثقافة الشعبية العربية تعبير الثقافة الشعبية بدل الفولكلور المستعمل هنا بمعنى التراث اللامادي العربي. أما الفولكلور بمعناه الواسع، فيمكن الاطلاع عليه عند الجوهري، في:

محمد الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر، 1978، القاهرة، ص ص32 - 52.

22 . بدوي، معجم العلوم الاجتماعية، مذكور سابقاً، ص428.

23 . المرجع نفسه، 398.

24 . إلياد، مظاهر الأسطورة، مذكور سابقاً، ص11.

على معايير إيديولوجية سالفة.. وتحوّلت إلى عادات شكليّة بحتة»[25]. بهذا المعنى، يصير التقليد وكأنه عادة (ممارسة) فقدت مضمونها، لأنها صارت عصيّة على الفهم، لاستحالة التعرّف على معناها الأصلي والحقيقي. وما يكرّس هذا المعنى أن ممارستها مستمرة لمجرّد المحافظة عليها. هنا، يندغم التقليد في العادة، ويصيران واحداً، ويعبّر هذا الواحد عن شكل من أشكال الرواسب الثقافية في المجتمع؛ وهي الرواسب التي لا تزال تتمتع بالنفوذ والسلطان على نفوس الأفراد، وإن كانت مقطوعة الجذور مع الحاضر[26]. ومن المهم أن نذكر، هنا، ملاحظة ابن خلدون عن سطوة العادة والمألوف على حياة الناس، منذ أكثر من ستة قرون. يقول في هذا الخصوص، إن الانسان ابن عاداته ومألوفه لا إبن طبيعته وجبلّته، حتى الأنبياء لم ينجحوا في «إنكار العوائد ومخالفتها لولا التأييد الإلهي والنصر السماوي»[27].

ومع ذلك، يبقى التقليد أمراً مختلفاً، وإن كان ناشئاً، في الأساس، عما هو شبيه بممارسة العادة، بما أنها متأتّية عن طريق التكرار. ومنشأ التقليد قائم على التكرار، ولكن بإصرار وتكلفة أكثر من العادة. والتقليد لا ينحصر في بداية محددة. ذلك أننا نلتقيه عندما نولد، ويبقى بعد أن نموت. نحسّ بسطوته عندما نصير في مواجهته، أو عندما نتعرض لتوجيهاته، دون دراية لكيفية بدايته ولا لمجيئه. كما لا نحسّ بضرورة العمل على تغييره أو تعديله، ولا نفكّر، حتى، في إمكانية التخلّي عنه. ذلك أن مسالكنا في الحياة، تفرض علينا، دون أن ندري كيف، أو لماذا، إلقاء التحية عند مرورنا بجماعة نعرفها، أو الزواج حسب ما هو سائد تقليدياً، على أي وجه كان؛ أو دفن الميت بالصلاة على روحه، بصرف النظر عن مسائل الإيمان؛ أو إطلاق الإسم

25 . هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإتنولوجيا، مذكور سابقاً، ص125.

26 . المرجع نفسه، ص125.

27 . إبن خلدون، المقدمة، مذكور سابقاً، ص162، 325.

على المولود المأخوذ من خزّان ذاكرة البنية الذهنية التي تبقى على اتساع دائم، أو من خارجه، تبعاً لتغيّرات الظروف والأحوال. ولا يخرج عن هذا التوجه إدخال المولود في الدين، تطهيراً أو تعميداً، والمعنى في كليهما واحد.

التقليد إجرائياً

بعد تفصيل القول في التقليد لغوياً وسوسيولوجياً، لا بد من البحث في المعنى الإجرائي للتقليد الذي علينا البناء عليه في هذه الدراسة. ذلك أن أي تقليد يتّصف بالمواصفات التي مرّت سابقاً،، مهما كان شأنه، هو انتاج مجتمعي. وهذا يعني أن النظر إلى التقليد تحكمه اعتبارات محدّدة من حيث هو تصرّف وسلوك يتجلّيان في مناسبات معيّنة، اجتماعية كانت أو دينية، ولكن بمنحاها الشعبي. وهو المنحى الذي بموجبه يتمّ التصرّف تجاه التقليد، من خلال ما تختزنه البنية الذهنية الشعبية، ومن خلال الإيمان العميق بأن ما هو من ضمن المخزون يستجيب لحاجات الجماعة في التعبير عما يمكن أن يكفي للإيفاء بمتوجّبات هذا التقليد، وبما يؤمّن استمراريّته من جيل إلى جيل.

ضمن هذا الإطار، يتحدّد مفهوم التقليد إجرائياً، إذ لا تقاليد ولا عادات بمعزل عن الحامل الذي يحملهما. والحامل هنا هو المجتمع المنتج لعاداته وتقاليده. والانتاج عادة ما يكون مرتبطاً بظروف المجتمع وأحواله وموقعه من العمران، ونصيبه من الحضارة. لذلك من المهم التأكيد على أن التقاليد تختلف باختلاف الأقاليم والجهات. ذلك أن التقاليد المبنيّة على استعطاف السماء من أجل جلب الأمطار تكون ذات فائدة في المناطق الجافّة والصحراوية قليلة الأمطار. والتقاليد المُقامة في طقوس الانبعاث والعودة إلى الحياة تنتشر في المناطق الخصبة والمعتدلة، وذات الفصول المنقسمة. وتقاليد العلاقة مع البحر لا تخصّ ما هو موجود في الجبال العالية، والعكس صحيح. هذا على مستوى التقاليد الشعبية المختصّة بالطبيعة وتقلّباتها. أما التقاليد الدينية، فمن طبيعتها الانقسام لأنها دينية ومتأتية من النظرة الانسانية

للدين، ولكنها تجتمع في النظرة إلى الله، وفي الطقوس اللازمة لمرضاته، وهي، هنا، متشابهة بما يدعو إلى الدهشة، ليس فقط بما يتعلق بالأديان السماوية، بل بما قبلها أيضاً. وقد مرّ معنا أمثلة متعددة عن ذلك في فصول سبقت.

تنوّعُ التقاليد وتوزّعها على أوجه متعددة يغنيان الثقافة العامة للعرب، باعتبارهم أصحاب ثقافة يميّزها جانبان هامّان من عناصر الثقافة: اللغة والدين. إلا أن اللغة والدين في اجتماعهما لا يشكّلان منفردين ثقافة واحدة؛ وخصوصاً إذا اعتبرنا أن اللغة نفسها هي عنصر ثقافي، والدين أيضاً هو عنصر ثقافي آخر، بصرف النظر عن أهمية كل منهما في تقوية عناصر الثقافة الواحدة. وإذا اتخذ كل منهما باعتباره الدليل على وحدة الثقافة؛ ولنأخذ هنا الثقافة العربية؛ فما على غير العرب أن يفعلوا بلغاتهم، وهم ضمن المجال العربي والثقافة العربية؟ وما على غير المسلمين من العرب أن يفعلوا بطوائفهم وأديانهم؟ وإذا كان السنّة من العرب هم الأكثرية التي تبرّر انتهاج الثقافة العربية هذا النهج باللغة أو الدين، أو بهما معاً، فماذا عن العرب وغير العرب من المسلمين غير السنّة؟ وماذا عن العرب وغير العرب، من غير المسلمين؟

هذه الأسئلة تُوصلنا إلى طرح مسألة التقاليد التي تحفرعميقاً في التراث الشعبي العربي، وفي التراث الرسمي العربي. طبعاً هذا لا يعني أن التقاليد يمكن أن تحلّ محلّ الأديان والمذاهب للتدليل على وحدة أصولنا الثقافية. ذلك أن هذه المسألة بذاتها لم تبق ذات نفع في هذا العصر المعولم؛ بل يعني أن الحفر في أعماق الثقافة الشعبية يبغي الوصول إلى اجتراح صيغة جديدة، إنطلاقاً من البحث في التقاليد، للمشاركة في الحياة الواحدة، وبلورة الإرادة الواحدة في العيش المشترك، بقوانين واحدة، ومساواة كاملة في الحقوق والواجبات، بصرف النظر عن الاعتبارات الأهلية في الدين أو المذهب أو النوع أو العائلة أو الفئة. والأولوية تكون للأفضل على أي وجه كان.

من المهم في هذا المقام، أن نتوصّل إلى صيغة جديدة لمفهوم التقليد، ليس باعتباره دلالة على الجمود، أو السكون في أحضان الماضي، والاحتماء به من رياح التغيير، أو تصفيح الذات في مواجهة كل جديد، بل باعتباره متشكلاً من عناصر ثقافية، إما جامعة لفئات المجتمع، أو منقسمة بتعدد التوجهات الثقافية التي تكون الأساس لها ولانقسامها. ذلك أن التقاليد فرع من أصل، كما اللغة وكما الدين. ومن المعلوم أن وحدة الثقافة المجتمعية مبنيّة على وحدة الاشتراك في الحياة، ووعي المصير الواحد وفعل الارادة المشتركة. وليكون ذلك كذلك، فلا بد إلا أن تمر وحدة الثقافة المجتمعية بتأسيسها الأولي القائم على ممارسات الناس في حياتهم اليومية وفي تفاعلهم الاجتماعي، وفي احتفالاتهم وطقوسهم في أفراحهم وأحزانهم، وفي أعيادهم. هذا ما يشكل بمجموعه الثقافة الشعبية، ومنها، وعليها، تتشكل الثقافة العالمة والرسمية. وفي هذا، يمكن القول إن التقاليد، كما العادات، تتجاوز في الممارسة كل انتماء أهلي، دينياً كان أو طائفياً، أو قرابياً. وهذا يعني أن التقليد الواحد يمكن أن يكون مشتركاً بين مختلف الأديان والطوائف والأعراق، فيشدّ الناس بعضهم إلى بعض، وإن كان ثمة ما يدخل في هذا التقليد، ما يخص هذه الفئة أو تلك. إلا أن التقاليد المخصوصة، هنا، تدخل في تنويعات الثقافة. ولكنها تبقى من ضمن التنويعات على مقام الوحدة. ويبقى القول إن هذا لا يمنع أن تكون الاختلافات في التقاليد عناصر إضعاف للمجتمع إذا تبنّتها عناصر أهلية للتدليل على ثقافة مغايرة لا تأتلف مع وحدة المجتمع المتنوع. وهذا ما سيتبيّن لنا لاحقاً.

على أي حال، فإن فهم موقع التقاليد، كما موقع أي عنصر ثقافي آخر في الثقافة، هو الذي يحدّد العلاقة بين العناصر الثقافية المجتمعة والمؤتلفة، أو المتنافرة والمنقسمة. وهذا الفهم المبني على وعي أهمية الثقافة في وحدة المجتمع، أو في انقسامه، هو الذي يبدع ما يمكن أن يأتلف وينسجم ويتكامل، ليتجاوز ما هو معيق للتقدم، وليتجه بنظره وفعله إلى المستقبل.

العادة والتقليد ظاهرتان اجتماعيتان متلازمتان في كل فرد، وفي كل مجتمع. لا وجود لواحد منهما دون الآخر. ولا إمكانية للكلام على فردية العادة دون إدخال الحالة الاجتماعية إليها. كما لا يمكن الكلام على التقليد دون لحظ الضغط المجتمعي المتأتّي من رسوخ التقليد فيه، وإلا انتفى كونه تقليداً. وإذا مارس الفرد عادته، فمن الطبيعي أن يشبعها باعتباره فرداً وإن استعان بآخرين، ولكنه لا يستطيع ممارسة تقليده منفرداً ضمن جماعة مغايرة، لأن وجه التقليد وقلبه جماعي ولا يقوم على الفرد. حتى إذا كان على مجموعة إجتماعية، أو طائفة، أن تمارس تقليدها في حيّز عام مغاير، فعليها أن توجد حيّزها الخاص لتحوّله إلى حيز عام بديل ينتفي وجوده بانتهاء ممارسة التقليد، إن كان عيداً أو احتفالاً، أو مراسم زواج أو دفن أو غير ذلك[٢٨]. وإذا كان التقليد بصيغته الجماعية يلحظ الشعور العام، واحترام ما هو سائد، والتصرف بالسلوك الحذر إزاء ممارسات الآخرين لتقليد من تقاليده، فإن هذا الحذر ينتفي عند ممارسة عادة ما، وإن كانت مخالفة لآراء الآخرين، أو يمجّها الذوق السليم. ولكن يبقى، أن كل عادة تمسّ ما هو اجتماعي في ممارستها، تتعرض بدورها للنقد المجتمعي الذي لا يتجاوز هذا الإطار الشخصي، ولا يصل إلى الحيّز الأوسع، إلا إذا اخترقت الممارسة حيّز الحياء العام، أو انتهاك حريات الآخرين. ولا

28 . من المظاهر التي تبيّن حرص الناس على ممارسة تقاليدهم بالحرية اللازمة ضمن حيز عام مغاير أو مختلط، تعمل الجهات المسؤولة إما على عزل مكان الاحتفال لمنع الاختلاط بالآخرين تجنّباً للاقتتال، كما كان يحصل في البحرين في أيام عاشوراء حيث تقام الاحتفالات (المواكب). وهذا منذ عقود مضت، قبل التوتّرات بين المذاهب الإسلامية، اليوم، في زمن ما أطلق عليه اسم الربيع العربي؛ أو تدعو الجهات المسؤولة نفسها بإقامة الشعائر الدينية في حيّز عام أوسع ومختلط تدليلاً على التسامح والمشاركة في جو عام تتفشّى فيه الأصولية التكفيرية في أكثر من بلد عربي. في الحالة الأولى، أنظر: فؤاد اسحق الخوري، القبيلة والدولة في البحرين، معهد الإنماء العربي، 1983، بيروت، ص256؛ أما في الثانية، فهو ما يحصل في طرابلس، لبنان، في يوم الجمعة العظيمة وعيد الفصح عند المسيحيين، حيث يخرج المصلّون من كنيسة مار مارون ودار المطرانية ويطوفون في شارع عزمي، القريب، في زيّاح القداس.

يزال المثل القديم يلقى صداه في هذا العالم الحديث: " كل على ذوقك وإلبس على ذوق الناس». بمعنى أن الأكل بكل أصنافه، وبكل طرق تناوله، خاضع، على الأكثر، للذوق الخاص وللعادات الفردية، ضمن ثقافة مخصوصة متساهلة، بينما اللباس يدخل ضمن الحيّز العام الذي يرسم الإطار المقبول للباس، ويُخضع الناس إلى البقاء ضمن هذا الإطار، على رحابته.

من المتحوّل إلى الثابت

لا وجود للإنسان إلا من ضمن وجود اجتماعي تاريخي. والوجود هذا يتحدّد من خلال مجموعات اجتماعية أو مجتمعات محلية، أدخلناها، منذ بداية اشتغالنا على موضوع الثقافة الشعبية، ضمن مفهوم المتحد الاجتماعي. ذلك أن الإنسان لم يوجد في شكله الانفرادي، بل في شكله الاجتماعي، أي من ضمن مجموعة ما، من ضمن متحد اجتماعي. وهو، لذلك، كائن اجتماعي. وهو في اجتماعيته هذه، منتمٍ، بالاضافة إلى مجموعة ما، إلى بيئة محددة تشكّل مداه الحيوي الذي يتسع باتساع أفقه المادي الروحي. ما يعني أن هذا الأفق مرتبط في تغيّره، بتغيّر طريقة تعامل الإنسان مع محيطه.

تغيّر العادة

يتميّز هذا الوجود الاجتماعي التاريخي بحركيّته الدائمة وتغيّره المستمر، ما يعني التغيّر الدائم والمستمر للبنية الثقافية لهذا الوجود المتأتّي من جدلية العلاقة بين الانسان الاجتماعي والبيئة التي ينتمي إليها.

ذلك أن البنية الثقافية المتشكّلة من هذا التفاعل تستجيب لواقع التغير، ومن ثم تفعل فعلها لتغيير الواقع الاجتماعي الذي أنتجها[٢٩].

29 . للتفصيل في هذه المسألة ولمعرفة بداية التفاعل بين الانسان والبيئة، وبداية الارتقاء الاقتصادي

تعتبر العادة من بين العناصر الأكثر أهمية في البنية الثقافية لأي مجتمع. وبوساطتها يمكن اعتبار ديناميةَ المجتمع تعبيراً عنها. ما يعني أن حركة المجتمع وسيرورته التاريخية ما هما إلا حركة عادات تستجيب لحاجات المجتمع وتعبّر عن توجّهه، وعمّا هو مخصوص ومميّز عن المجتمعات الأخرى، بالاضافة طبعاً إلى ما هو مشترك ومتشابه.

بهذا المعنى، تظهر العادات على أنها استجابة لحاجات اجتماعية. وهي لذلك، استجابات متغيّرة عليها أن تُشبع حاجات يمكن اعتبارها ثابتة. فهي متغيّرة لأنها تستجيب في الزمان والمكان إلى حاجة اجتماعية مستقلة عن الزمان والمكان، وإن وجدت، في البداية، ضمنهما. ولتوضيح هذه الفكرة يمكن القول إن الطعام حاجة اجتماعية ثابتة، أما عادة تحضير الطعام وكيفية صنعه وطريقة تقديمه وتناوله، فهي خاضعة لمقولة الزمان والمكان. يظهر هنا أن الحاجة، وهي هنا الطعام، ثابتة، بينما عادة إشباع هذه الحاجة متغيرة[30].

وإذا كان الإيمان الديني حاجة اجتماعية تضفي الأمان والطمأنينة على معتنقيه، فهي مستقلة عن المكان والزمان، تعمل على إشباعها عادات متغيرة في الزمان والمكان. فإشباع حاجة المؤمن المسيحي في القرون الوسطى الأوروبية يختلف عن هذا الإشباع اليوم. ذلك أن الموت في سبيل إعلاء شأن المسيحية أو طرق طلب المغفرة، أو العمل من أجل الدخول إلى الجنة، تختلف عن التعبير المعاصر عن

الذي أفسح في المجال لبروز الحاجات النفسية، وبداية وارتقاء التطور الاجتماعي، وفق تطور التفاعل بين الانسان والبيئة بدافع الحاجة المادية، أنظر:

سعاده، نشوء الأمم، (1938)، مذكور سابقاً، ص ص78 - 88. أنظر أيضاً:

عادل ضاهر، المجتمع والانسان، منشورات مواقف، 1980، بيروت، ص252 - 253.

30 . أنظر للتفصيل:

عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص ص45 - 48.

الإيمان. وكذلك الإيمان والطغيان العاطفي في بداية ظهور الإسلام وكيفية التعبير عن هذا الإيمان، يختلفان عن التعبير عنه في الأيام الحاضرة[٣١].

من خلال هذا التوجه، يمكن الاستخلاص أن العادة الاجتماعية تتخطّى كونها تكراراً لعملية محدّدة، أو النشاط الواعي أو اللاواعي لفعل ما، أو الناتج عن ممارسة فعل، وإن كان ذا وجهة اجتماعية. وعليه، يمكن اعتبار العادة الاجتماعية أوسع مجالاً، وأكثر شمولاً من العادة بمعناها الشخصي. ذلك أن العادة الشخصية لا تُشبع إلا من خلال العلاقة مع الآخرين.

عبّر بيير بورديو P. Bourdieu عن عدم قدرة مفردة العادة على استيعاب ما يقوم به الإنسان الاجتماعي من فعل وحركة في علاقاته مع ذاته، ومع الآخرين، في حركة التفاعل الاجتماعي اليومي، وفي الممارسة العملية. فأوجد مفردة «الأبيتوس»[٣٢] habitus للتدليل على فكرة الفعل الشخصي الذي لا يمكن فصله عن محتواه الاجتماعي. وقد نقل فردريك معتوق هذا المصطلح إلى العربية تحت اسم "النزوع الشخصي الاجتماعي"[٣٣]. وترجمته هناء صبحي "بالمتصل الوراثي"[٣٤].

في شرحه لمفهوم «الأبيتوس» أو المتصل الوراثي، يقول بورديو: «إن مفهوم المتصل الوراثي يتيح الحديث عن شيء يشبه ما يذكره مفهوم العادة، مع تميّزه عنها في نقطة

31 . حول مفهوم الدين وقضايا الإيمان وتغير النظرة الدينية إلى العالم، أنظر:
لوسي مير، مقدمة في الأنتروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة وشرح شاكر مصطفى سليم، منشورات وزارة الاعلام العراقية، 1983، بغداد، ص ص237 - 244.

32 . Pierre Bourdieu, Le sens pratique, éd. De Minuit, 1980, Paris, pp 87-109.

33 . معتوق، المعرفة والمجتمع والتاريخ، مذكور سابقاً، ص62.

34 . بيير بورديو، مسائل في علم الاجتماع، (1981)، ترجمة هناء صبحي، كلمة، 2012، أبو ظبي، ص214.

أساسية. المتصل الوراثي... هو ما ورثناه، ولكن ما تجسّد على نحو مستدام في الجسد في شكل استعدادات مستدامة»[٣٥]. وهو بذلك يرجع إلى ما مضى بما يرتبط بالتاريخ الفردي، ويترسّخ في طريقة تفكير وراثية. بهذا المعنى يصير المتصل الوراثي من إنتاج الواقع الاجتماعي التاريخي الذي يعمل على إيجاد السلوكيات المعقولة والمؤتلفة مع الحس السليم[٣٦]. وما العادة الاجتماعية في الأخير إلا ذلك الفعل والتوجه الذي يرشدنا، كأفراد ومجموع، إلى المسلك الأفضل والأكثر انسجاماً مع البنية الاجتماعية. لذلك يمكن القول إن كل بنية اجتماعية تنتج عاداتها بما يمكن أن يختلف عن بنية اجتماعية مغايرة، ولكنهما تتفقان، على اختلافهما، في الانصياع إلى الحس السليم. وتتغير هذه العادات مع تغير الحس السليم التابع بدوره للتغير في عناصر البنية الثقافية في كل منهما.

يفيدنا ما سبق، بأن المتصل الوراثي أو الـ Habitus ما هو إلا توجّه اجتماعي ينشأ عليه الفرد من خلال التربية والتعليم والتجربة في الحياة العملية التي تشكّل، بتضافرها، وفي استمرارية لا تنقطع، مجمل الأفكار والتصورات الواعية واللاواعية التي توجّه الفرد في سلوكه العام[٣٧]. وأهمية هذا المتصل الوراثي، أو النزوع الشخصي الاجتماعي، أنه يسيّر حياتنا، حتى دون أن ندرك ذلك. وبناء عليه، نحكم على هذا الفعل أنه صحيح أو خاطئ، دون أن ندري كيف. ومن أجل توضيح ذلك، يمكن الكلام على ما يلي: «يخضع الواحد منا عادة، وفي أغلب الأحيان، إلى عملية إعلامية

35 . المرجع نفسه، ص216.

36 . Bourdieu, Le sens pratique, opt. cit. p93

37 . قارن هذا المفهوم مع المفهومين اللذين استعارهما محمد عابد الجابري من الفكر الغربي بعد تبيِئَتهما، وهما: «اللاشعور السياسي» و«المخيال الاجتماعي»، في:
محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، بيروت، ص14 - 16.

معيّنة ترمي إلى ترسيخ فكرة ما أو رأي ما، بصرف النظر إذا كان صحيحاً، أو معبّراً عن إيديولوجية ما، أو مزوّراً، فإننا نرى أنفسنا قادرين، أو غير قادرين، على ابتلاع هذا الرأي أو قبوله، أو نرى صعوبة في دخوله آذاننا، فكيف عقولنا؟ لأنه يناسب أو يعاكس هذا النزوع الفردي الاجتماعي، أي يعاكس الحس السليم الذي هو نتاج الواقع الاجتماعي التاريخي»[٣٨].

المتصل الوراثي، بهذا المعنى، ما هو إلا نوع من الاستعداد إلى تقبّل أشياء محددة، ورفض أخرى، ناشئ "عن علاقة مع الحياة العملية انتظمت في إطار نزوعات ثابتة معرفيّة وديناميّة.. (وهي) محصّلة تجارب سابقة عديدة استخلص (ت) منها مسلكاً أعمق بكثير من العادة... مسلك يتجاوب مع الحياة اليومية والعملية بعقلية الاختيار الشخصي الاجتماعي»[٣٩].

ما تختلف فيه المتصلات الوراثية، أو العادات الاجتماعية بالمعنى «البورديوي» ناشئ عن الاختلاف في المتحدات الاجتماعية. وقيل هذا الكلام قبل بورديو بثلاثة عقود. إذ قال سعاده إن التميّز في الصفات ناشئ عن الاختلاف في المتحدات، لا الإختلاف في المتحدات ناشئ عن التميّز في الصفات[٤٠].

ما يمكن التأكيد عليه، هو أن تغيّر العادات الاجتماعية نابع من اجتماعيّتها، ومن دينامية المجتمع الذي ينتجها. ولأن المتّحد يعني الاشتراك في الحياة الواحدة، فإنه ينتج العادات المؤتلفة، أو المتشابهة، حسب تآلف عناصر البنية الاجتماعية أو تشابهها. والمتّحدات، بحكم تجاورها، تمارس عادات تكون في الغالب واحدة أو متشابهة لكونها عادات اجتماعية نابعة من البيئة الاجتماعية، ومن علاقة الانسان

---

38 . عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص50.

39 . معتوق، المعرفة والمجتمع والتاريخ، مذكور سابقاً، ص64 - 65.

40 . سعادة، نشوء الأمم، مذكور سابقاً، ص159.

الاجتماعي بهذه البيئة.

في هذا المقام، تتخطى العادات الاجتماعية فرديّة ممارستها. ذلك أنها مرتبطة بالبنية الاجتماعية، حتى في أبسط مظاهرها. فإذا عدنا إلى مسألة اللباس، فإنها، كعادة، الأكثر فردية. إلا أنها مرتبطة بالبنية الاجتماعية التي تمارس نوعاً من القسر في طريقة التعاطي معها. إذ من الضروري أن نلبس. ولكن لباسنا خاضع لما هو متوفّر في السوق، والمتوفر يمثل الاستجابة لما يمكن أن تتقبله البنية الاجتماعية، وخصوصاً بالنسبة للمرأة التي عليها أن توفّق، حسب مقتضيات البنية الاجتماعية، بين ما هو تقليدي ومقبول اجتماعياً، أو دينياً، وما هو حديث. وهنا، على دور الأزياء أن تحاكي مقتضيات هذه البنية لإنتاج أزيائها، ولا بأس، بحكم المنطق الاستهلاكي، أن تتراكم الثياب على جسد الأنثى لمجاراة الموضة، من ناحية؛ ومراعاة الشرع والحشمة، من ناحية ثانية.

أما من ناحية تأثير تغيّر العادة على المجتمع، فمما لا شك فيه أن تغيّر العادة لا يُحدث اهتزازاً في بنية المجتمع طالما تستجيب لحاجات اجتماعية متغيرة بطبيعتها. إلا أن هذا التغير يحدث في فترات متباعدة، ومن النادر الاحساس بتغيرها المفاجئ، كما من النادر بقاء العادة على حالها، إلا إذا تحولت إلى تقليد في نواتها، وإلى عادة أو عادات فرعية تعمل على خدمته.

الثبات النسبي للتقليد

من المهم التأكيد، أولاً، على أن التقليد حاجة اجتماعية جماعية وليست فردية. ولأنه كذلك، يمكن التعبير عنه عملياً بممارسة عادات، رأينا أنها متغيرة في الزمان والمكان، تستجيب لهذه الحاجة الاجتماعية. فتظهر العادة، هنا، على أنها تابعة للتقليد، وفي

خدمته. وقد ألمحنا من قبل إلى أن التقليد لا يختلف في طبيعته عن العادة[41]، أو هو في الأصل عادة ترسّخت لأهميتها في حياة الجماعة. وظهر الفرق في أشكال التعبير، وفي الدلالة. ذلك أن ممارسة عادة ما مرتبطة بالوعي التام للوظيفة التي من أجلها وجدت هذه العادة، وجدواها. وانتفاء الحاجة إليها عند عدم الجدوى، يدفع إلى عدم ممارستها. وهذا ما يجعل العادة أقرب إلى أن تكون ممارسة شخصية مع كونها اجتماعية. والأمر بالنسبة للتقليد مختلف تماماً. ذلك أن التقليد يتمحور حول عنصر ثقافي ذي ارتباط عام[42]. فالعيد، مثلًا، له تقليده الخاص الذي يبدأ بالتهنئة، بصرف النظر عن حضور قداس العيد أو صلاة العيد، في الكنيسة أو المسجد. ويعقب التهنئة ذات الطقوس الخاصة داخل المنزل، ارتداء الملابس الجديدة وتناول الطعام الخاص بالعيد، وتبادل زيارات الأقرباء للتهنئة، لتجديد التماسك وشد الروابط، بالاضافة إلى إحياء التواصل مع الماضي بزيارة قبور الموتى.

ارتباط التقاليد بالماضي مسألة بديهية. وتمجيد الماضي وتبجيل الأسلاف من الطقوس الأساسية في إحياء التقليد. هذا الارتباط يوحي بأن التقليد على تناقض تام مع التغيير. وثنائية التقليد والحداثة طالت كل مجالات الحياة. والتقابل مع الحداثة يجعل التقليد حريصاً على ثباته. ويعمل على إظهار حرصه بالمبالغة الموصوفة للتدليل على صموده في وجه رياح التغيير من أي جهة أتت. أما إذا حصل أي حلحلة في ثبات التقليد، فذلك لدينامية المجتمع وطبيعته المتحركة التي لا تقبل الثبات. إلا أن ملاحظة هذا التغير يحصل بصعوبة وفي فترات متباعدة. والتغير في التقاليد يحصل في محطات معدودة في تاريخ المجتمع. ذلك أن هذه التغيرات بمجملها هي محطات ثقافية إما مرتبطة بنمط الانتاج، أو بظهور ديانة جديدة، أو

41 . فردريك معتوق، العادات والتقاليد الشعبية اللبنانية، جروس برس، 1987، طرابلس، ص131.

42 . المرجع نفسه، ص132.

نشوء علاقات اجتماعية واقتصادية جديدة تستجيب لبنية ذهنية متنورة، وتتفاعل معها، تأثراً وتأثيراً.

والتقاليد، لثباتها ورسوخها في الحياة الاجتماعية، يمكن أن تستمر حتى مع ظهور محطة جديدة في مسيرة التاريخ، أو بروز ديانة جديدة. والتقاليد لها أوثق الصلات مع الدين، على أي وجه كان. وهي مرتبطة مباشرة، بالإيمان الديني والممارسة الدينية. ولأنها راسخة فهي تنتقل بالممارسة من دين إلى آخر، وتبقى في الأغلب على حالها، وإذا كان لا بدّ، تتكيف مع الدين الجديد وترتدي أرديته.

ومن الأمثلة على ذلك ما له علاقة بصميم العقيدة الإسلامية. فالطواف حول الكعبة وممارسة طقوس الحج كانت قبل الإسلام، وبقيت بعده، كركن مكين من أركان الإسلام[٤٣]. كما أن عيد الفصح عند المسيحيين كان يمارس، حتى قبل ظهور المسيحية[٤٤].

مهمة التقاليد الاجتماعية، بالاضافة إلى مقاومة التغيير وثباتها في وجه التحديث، العمل على شد المجتمع إلى الماضي. إنها جواز المرور إلى التراث. ومبعث الانتماء إلى الهوية التي تميّز مجتمعاً عن مجتمع آخر. وما يميزها عن العادة، تلك القدرة على ربط الانسان بها دون وعي أو إدراك لنشوئها وتاريخيّتها. وإذا كان من الضروري ممارسة تقليد ما، أو على الأقل احترام ممارسته، فمن غير الضروري معرفة الظروف التي رافقت نشوء هذا التقليد، أو مناسبته التاريخية.

ممارسة التقليد نشاط جماعي يقوم به متخصّصون بموجب مخطط (سيناريو)

---

43 . يقول الأزرقي إن آدم حج إلى بيت الله الحرام وطاف حول الكعبة وذلك بعد أن قام الملائكة بنفس المراسم بألفي عام. أنظر:
الأزرقي، أخبار مكة،الجزء الأول، مذكور سابقاً، ص39.

44 . أنظر للتفصيل:
السنكسار، الجزء الثاني، الطبعة الرابعة، المكتبة البولسية، 1988، جونيه، ص32.

معروف ومدروس بمشاركة الناس فعلاً ومشاهدة. والمخطّط لا يختلف في شيء عند تنفيذه، عنه في أي زمن نُفّذ سابقاً. هكذا هي احتفالات عيد الفصح، أو الجمعة العظيمة عند المسيحيين، واحتفالات عيد الأضحى واليوم الأخير من عاشوراء، وتقاليد الزواج عند جميع هؤلاء، وكذلك تقاليد الأحزان، وغيرها. وإذا فصّلنا أكثر نقول: إن عادة «المفاقسة» في البيض الملون المسلوق في عيد الفصح تبدّلت إلى تقديم البيض المسلوق إلى الزائرين أو الخارجين من القداس، أو الاستعاضة عنها ببيض من الشوكولا. وتقديم الأضحية في العيد بطريقة محددة وبطقوس معلومة، أستعيض عنها بالذبح في المسلخ ومن ثم توضيبها وتوزيعها على المعوزين، أو بدفع ما يعادل الأضحية من الأموال. وذلك كله يحصل مع جهل، أو قطع معرفي، مع الرمز الذي يعنيه البيض المسلوق، أو الخروف المضحّى به، إلا لمن أراد أن يتبحّر في المعرفة ليصل إلى أصول التقليد. أما العادات الأكثر تغيراً، فهي تلك التي تظهر في طريقة الوصول إلى الكنيسة أو المسجد، واللباس ومكان الجلوس أو الوقوف، وطريقة التعامل مع المصلين، وعلاقة المركز الاجتماعي بكل ذلك.

العرس تقليد اجتماعي، لا يمكن مخالفته في نواته المركزية باعتباره علاقة شرعية – دينية بين عروسين تحظى بمباركة المتحد الاجتماعي الذي ينتميان إليه. وثبات هذا التقليد باعتباره الديني، تُظهره محاولات تشاركه مع العقد المدني في الزواج، وإن ظهر ما يدل على تمدّده المختلط، بوجهيه الديني والمدني. إلا أن تقاليد الزواج في كل وجوهها، بقيت عصية على التغيير، إلا في العادات المرافقة لها المتغيّرة بتغيّر الظروف والأحوال، والمتعلقة بأهل العرس، وما تستلزمه طقوس الزواج التي تبدأ بطلب العروس من الأهل، على اختلاف طريقة هذا الطلب. ويتبع ذلك الموافقة التي تتطلب شروطاً، وإن كانت غير معلنة؛ منها الانتماء الديني، والمذهبي سابقاً، للعريس مع القبول بإجراء المراسم الدينية على مذهبه، إذا كان ثمة إختلاف في المذهب، وطريقة إقامة العرس. أما في حال كان العروسان من دينين مختلفين،

يلغى العرس، على الأغلب، وتقام الطقوس الشرعية إما حسب ديانة العريس، أو المدنيّة في الخارج. ويبقى القول: إن من النادر أن تحصل عملية زواج دون عقد شرعي أو إكليل. هذا ما يعطي للتقليد ثباته، باختلاف الطرق المؤدية إليه. وإذا كانت حالات المساكنة موجودة، بما فيها إمكانية إنجاب الأطفال، فإنها لا تزال محصورة تحت طبقة سميكة من الكتمان.

والأمر يتكرر في تقليد استقبال المولود الجديد، أو إعطائه إسماً. فالولادة مسألة بيولوجية ناشئة عن زواج شرعي يعطيها شرعيتها الاجتماعية المتمثلة في التهنئة والهدايا؛ ومن ثم شرعيتها الدينية في العمادة أو الختان. وهما تقليدان اجتماعيان مستمدّان من الدين لا يمكن تجاوزهما. وهما اجتماعيان بقدر ما يتجسّدان بالطقوس والاحتفالات، باستقلال عن الإيمان الديني، أو ممارسة هذا الإيمان، عند الوالدين. وإذا كان تقليد العمادة يحظى بالاحتفالات الطنّانة التي تعطي، أو تحاول أن تعطي، أو تكرس، للوالد قيمته الاجتماعية، فإن هذا ما يعطيه احتفال الختان وطقوسه، وإن استعاض الكثيرون عنه بإجراء عملية جراحية بسيطة عقب الولادة مباشرة في المستشفى. وفي الحالات كلها يظهر الفعل باعتباره استجابة مرتبطة في الزمان والمكان لحاجة دينية اجتماعية ثابتة، بصرف النظر عن المكان والزمان[45].

ولا يختلف الأمر في حالة الموت. فالميت ترك الدنيا. وعلى الأحياء تحضيره لملاقاة ربه، بإتمام واجباته الدينية، بالجناز عند المسيحيين، وبالصلاه على جثمانه الطاهر بعد غسله وتكفينه عند المسلمين. وفي الحالتين تتوجه الصلاة لراحة نفس الميت والخلود في الآخرة مهما كانت الظروف التي أدت إلى موته، أو التي رافقت حياته. ولا يهمّ إذا كان ملحداً أو ناقص الإيمان، أو غير ممارس لواجباته الدينية، أو مجرماً...

---

45 . للتفصيل حول طقوس الختان وأهميتها الاجتماعية وارتباطها الديني، أنظر: طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، مذكور سابقاً، ص113 - 115.

ولم يحصل، على قدر ما نعلم، أن أحدهم مات وأوصى بعدم القيام بممارسة عملية الدفن، حسب ما يقتضيه الدين؛ أو أقارب الميت فعلوا ذلك[٤٦].

ولأن التقاليد الاجتماعية راسخة في الأذهان، وتصل إلى حد البديهيات في الممارسة، فإن ذلك يغلق العقل عن مناقشة جدوى استمراريّتها في المستقبل، بصرف النظر عن مدى ضررها أو نفعها في الحاضر. فهي في كل الأحوال ملجأ لمفتش عن الطمأنينة والاستقرار النفسي في عصر مزدحم بالتغيّرات، والحضن الدافئ الذي يحمي من غدر الزمان، وصلة الوصل مع ماضي الأيام. ولكنها في الوقت نفسه، وفي عناصر كثيرة منها، تكبح خطوات التطوير، وتمنع إمكانية أي تجديد باسم المحافظة على التقاليد.

وباسم حماية تراث الأجداد، يظهر أي تحديث وكأنه تدمير للتراث. وباسم الاتباع تقوم محاولات قتل الإبداع[٤٧].

---

46 . يقدم لنا نجيب محفوظ نموذجاً رائعاً لرسوخ التقاليد الاجتماعية في ما يخص الولادة والزواج والموت على شكل حوار بين شخصيتين في الجزء الأخير من ثلاثيته "السكرية"، بين الخال الراديكالي (الأصولي) كمال وابن أخته الشيوعي أحمد. يسرّ أحمد في أذن خاله أنه تزوج سراً من صديقته اليهودية. فيسأله خاله: "هل تزوجت على سنّة الله ورسوله"؟ فيجيبه: " طبعاً، الزواج والدفن على سنن ديننا القديم، أما الحياة فعلى دين ماركس". أنظر:

نجيب محفوظ، السكرية، دار القلم، 1972، بيروت، ص264. وتعتبر لوسي مير أن الطقوس وممارسة التقاليد لم تلغَ من الغرب نفسه، رغم عدم تمسّكه بدينه، إذ هناك ثلاث مناسبات لا بد من إقامة الطقوس فيها للتعبير عن تقاليد تجاهها، وهي الولادة والزواج والموت. وهي المحطات الأساسية في حياة الانسان. أنظر في هذا الخصوص:

لوسي مير، مقدمة في الأنتروبولوجيا الاجتماعية، مذكور سابقاً، ص260.

47 . في سيرة "الامبراطور الأخير" التي تحوّلت إلى فيلم سينمائي حصد الكثير من جوائز الأوسكار، يظهر لنا كاتب السيرة بكثير من البراعة، اللحظات الأولى لاستجابة حاشية إمبراطور الصين وأوصيائه للتغيير الذي بدأ بظهور المدرّس الإمبراطوري (الإنكليزي) الذي يرمز إلى الانفتاح على الغرب. لاحظ المدرّس أن الإمبراطور الصغير مصاب بضعف في البصر. وطلب طبيب عيون لمعالجته. وكان أن أمر الطبيب، وبسرعة، أن يضع الامبراطور نظارات، وإلا فقد بصره. ولكن المربي رفض ذلك، لأن المبراطور لا يضع نظارات. وإذا فقد بصره، يكون للصين، بكل بساطة، إمبراطور أعمى. أنظر في هذا الخصوص:

لا شك في أن التقاليد الاجتماعية التي نعيد انتاجها، ونجدّد عملية إحيائها دورياً، بالممارسات الطقوسيّة اللازمة والمستمرة، نابعة من ثقافتنا المنبثقة من بنيتنا الاجتماعية، ومن متّحدنا الاجتماعي، ومما يدخل فيهما نتيجة التفاعل مع ثقافات الآخرين وتوجّهاتهم، وبما ينعكس بتناسبه، أو لا تناسبه مع توجهاتنا. وفي كل الأحوال فإن ممارسة عاداتنا الاجتماعية مرتبطة بمواصفات هذه البنية الاجتماعية. فإذا كانت الممارسة تقليدية، فهذا يعني أن البنية الاجتماعية تقليدية. وإذا كانت بنيتنا الاجتماعية تحديثية، كان التعبير عن تقاليدنا بعادات اجتماعية حديثة ومعصرنة، منبثقاً من ثقافتنا التحديثية، من حيث هي أولى تجلّيات البنية الاجتماعية التحديثية.

Edward Behr, Le dernier Empereur, Pu Yi, Robert laffont et FMA,1987, Paris, Beyrouth, pp89- 102, et surtout, p100 - 101

الفصل السادس

تقاليد الزواج

من المهم التأكيد أولاً على أن تقاليد الزواج ذات أساس مركزي في كل الحضارات الانسانية وفي كل العصور. ولا يمكن البحث في أي معتقدات أو تقاليد إنسانية بمعزل عنها. ذلك أن هذه الظاهرة، وما يرافقها من معتقدات وطقوس متلازمة مع وجود البشر. واستمرار الحياة البشرية منوط بالزواج. ولا بشر بدون التزاوج بين الذكر والأنثى. هذا الفعل لا يقتصر على الإنسان فحسب، بل يطول أيضاً كل أنواع الحيوان، وإن اختلفت طريقة التوالد.

ما يهمنا في هذا الأمر هو ما يتعلق بزواج الانسان، أي اتخاذ إمرأة من قبل رجل زوجة له لهدف أساسي، واضح ومحدّد، هو الإنسال والتكاثر، لأن لا وسيلة أخرى خارج هذا الإطار. وعليه، فإن البحث في مسألة الزواج يتناول كيفية النظر إليه وتقنينه ليصير مشروعاً من قبل المجتمع، مهما كان شأن تطوره، أو شأن النظر إلى الرجل باعتباره رجلاً، وإلى المرأة باعتبارها إمرأة. ولأن الزواج سنّة طبيعية في البشر، على قدر اعتباره سنّة وسلوكاً مجتمعيين في أي زمان ومكان، فإن دراسته تستوجب النظر في جذوره البيّنة في بدايات التدوين البشري، إن كان على شكل كتابات أو رسوم، أو ما شاكل، مما يمكن أن يشي بكيفية السلوك في إجراء طقوس الزواج

واحتفالاته[1].

لا بدّ في هذا المقام من النظر إلى بنى الأساطير المشرقية القديمة التي لم تبخل علينا بإظهار ما كان للطقوس الزواجية من قدسيّة في أزمنة مغرقة في القدم، وإن كانت هذه الطقوس جاءت لتبيّن كيف كان آلهة ذلك الزمان وملوكهم يمارسون تقاليد الزواج، ويصفون دقائق الاحتفالات فيها، باعتبارها من الطقوس المقدسة التي على كل الناس، من أرفع مقاماتهم إلى أدناها، أن يقدسوها ويجلّوها، لأنها وحدها الحافظة للنوع البشري، أو حتى للنوع الإلهي، من أجل الاستمرار.

ولأن لا مجتمع بدون تقاليد زواج، فإن بحثنا هذا يتناول تقاليد الزواج العربية، المنبثقة من تاريخ قديم يعود إلى ما قبل الإسلام، بالاضافة إلى ما أدخلته الأديان السماوية عليه، وما وصل إليه من خلال تغيّر بطيء في التقاليد، وسريع في العادات، تجاوزا أحياناً كثيرة ما أضفاه عليه التشريع الديني.

الزواج عند العرب قبل الإسلام

من نافل القول التأكيد على أن العرب قبل الإسلام عرفوا طقوساً متعددة للزواج قبل تقنينه من قبل الدين الإسلامي الجديد. فقد كان لليهود في ذلك الزمان طقوسهم وتقاليدهم الدينية المتعلقة بالزواج. كما كان للمسيحيين قوانينهم وطقوسهم المتعلقة به أيضاً. بل كان الزواج في المسيحية، ومنذ بداياتها، من الأسرار المقدسة السبعة في اللاهوت المسيحي[2]. ذلك أن الزواج بالنسبة إلى المسيحيين، يعني أن

1 . أنظر في هذا الخصوص لإظهار أهمية الزواج والطقوس المرافقة له في الأزمنة القديمة: ص. كريمر، طقوس الجنس المقدس، مذكور سابقاً، 248 ص.

2 . الأسرار المقدسة السبعة في المسيحية، هي: سر المعمودية ، سر الميرون، سر القربان أو تناول جسد الرب ودمه، سر التوبة والاعتراف، سر مسحة المرضى، سر الزيجة أي الزواج، وسر الكهنوت. أنظر في هذا الخصوص:

«يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته، ويكون الإثنان جسداً واحداً. هذا السر عظيم... من نحو المسيح والكنيسة»[3]. وهو السر الذي يجعل المرأة والرجل جسداً واحداً لا يفرّقهما إلا الموت، وإن كان الرجل يتقدم على المرأة باعتباره رأسها، كما أن المسيح هو رأس الكنيسة.

بالاضافة إلى اليهودية والمسيحية؛ الديانتين اللتين كان لهما وجود في الجزيرة العربية عشية ظهور الوحي على النبي العربي محمد، وتبشيره بالإسلام ومن ثم نشره، في الجزيرة العربية وخارجها، كان لدى العرب الذين لم يدركوا إحدى هاتين الديانتين تقاليد خاصة بهم في ما يتعلق بالزواج.

في هذا المجال، نرى لزاماً علينا النظر في ما كتبه عبد السلام الترمانيني في تقاليد الزواج عند العرب قبل الإسلام، معتمداً على ما قالته السيدة عائشة زوجة النبي محمد في هذا الخصوص[4]. «كان النكاح في الجاهلية على أربعة أنحاء»، فنكاح منها، نكاح الناس اليوم، خطبة فصداق فنكاح، ونكاح الاستبضاع المتأتي من رجل غريب ومعروف بنجابته، ونكاح الرهط الذي بنتيجته تُلزم المرأة واحداً من الذين وطؤوها بمولودها عندما تنجب، وهو الثالث؛ والنكاح الرابع هو الذي ينتج عنه مولود يلتزم

---

http://st-takla.org/FAQ-Questions-VS-Answers/03-Questions-Related-to-Theology-and-DogmAlLahoot-Wal-3akeeda/02.

وحول منشأ هذه الأسرار وأهميتها في اللاهوت المسيحي، أنظر الشرح الوافي لها، بقلم بطريرك أنطاكية وسائر المشرق للسريان الأرثوذكس مار إغناطيوس زكا الأول عيواص على الرابط التالي: http://syrian-orthodox.com/article.php?id=35

3 . الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل أفسس 5: 31 - 32. جاءت ترجمة الآية الأخيرة أكثر وضوحاً في معجم اللاهوت الكتابي: «هذا السر العظيم بارتباطه بسر اتحاد المسيح بالكنيسة». أنظر في هذا الخصوص حول الزواج باعتباره سراً مقدساً، معجم اللاهوت الكتابي، مذكور سابقاً، ص404. وحول مفردة السرّ في شكل عام، ص ص416 – 419.

4 . عبد السلام الترمانيني، الزواج عند العرب، عالم المعرفة، العدد 80، آب 1984، الكويت، ص17.

به من يكون شبيهاً له ممن عاشروا المرأة. كما ثمة أنواع متعددة، منها الضيزن والمخادنة والشغار والمضامدة وغيرها[5].

ما يهم القول في هذا المجال إن الإسلام أبقى على الزواج المعروف اليوم، وألغى كل أنواع الزواج الأخرى. ووضع له قوانينه وآلياته، بالاضافة إلى كل ما يتعلق بأحوال الزوج والزوجة.

الزواج، المفهوم وتطور المعنى

يشكل الزواج رابطة شرعية بين رجل وإمرأة يقرّها المجتمع ويعترف بها، برضى الزوجين أو بتدبير من غيرهما. والغاية منه تأسيس أسرة، أو زيادة عزوة العائلة التي ينتمي إليها الزوج، إن كان من خلال إدخال إمرأة غريبة إلى منزل الأهل، أو من خلال استيلادها لتزيد في ذلك من قوة العائلة ومن سلطتها، اقتصادياً واجتماعياً. ذلك كله، قبل تغيّر النظرة إلى الزواج، وإلى تأسيس الأسرة النواتية التي ورثت في وجودها العائلة الممتدة ذات النظام الأبوي الصارم، والسلطة التي تطول الزوجة والأبناء، العازبين والمتزوجين منهم مع زوجاتهم وأبنائهم، كما مع إخوة الأب، حتى المتزوجين منهم، وأخواته العازبات.

لم يظهر تعبير الزواج في التراث العربي إلا باعتباره النسب الذي يتأتّى بعقد النكاح. يقول إبن منظور في هذا المجال: « زوّج الشيء بالشيء أي قرنه»، ومن هنا جاء تعبير عقد القران في الإسلام. وبهذا المعنى يصير كل شيئين اقترن أحدهما بالآخر، زوجين. و«عندي من هذا أزواج أي أمثال؛ وكذلك زوجان من الخفاف، أي كل واحد نظير صاحبه، وكذلك الزوج المرأة، والزوج المرء، وقد تناسبا بعقد النكاح»[6].

---

5 حول أنواع الزواج عند العرب قبل الإسلام، أنظر:
المصدر نفسه، ص ص17 - 35.

6 . إبن منظور، لسان العرب، مادة زوج، مذكور سابقاً ص1886.

يمكن الاستدلال من هذا الكلام أن الزوجين من الناس كمثلين من الجمع أمثال، لا يصبحان كذلك إلا بعقد القران. وعقد القران هذا كان يسمى، ولا يزال، في الكثير من طقوس الزواج بتسميته الأصلية: عقد النكاح، وإن استبدل في عصرنا الحاضر بتعابير أكثر تلطيفاً مثل عقد القران أو عقد الزواج.

وتأتي مفردة النكاح لتبيّن المعنى الواضح للزواج بتعابير اليوم. لقد جاءت هذه المفردة في لسان العرب لتختص بزواج الرجل من المرأة بمعنى الوطء وممارسة الجنس الشرعي بعد إجراء عقد القران أو التزويج. ذلك أن التزويج هو اقتران إثنين متناسبين، زوجين من الحمام، أو زوجين من الطيور، أو زوجين من النعال، متقابلين. وتأتي مفردة التزويج لتحوّل هذا التناظر عند الإنسان إلى عقد قران. فيصير "التزوّج نكاحاً لأنه سبب للوطء المباح»[٧]، وهو تعبيرمقتصر على الإنسان من بين المخلوقات التي تتزاوج. يقول ابن منظور "نكح فلان امرأة، ينكحها نكاحاً إذا تزوجها، أي يمارس معها الجنس شرعاً، أي باضعها ودحمها[٨]؛ ما يعني أن النكاح، على ما يبدو في هذا الكلام، تعبير يُقصد به الزواج الشرعي، مقابل الزنى الذي يعني الممارسة الجنسية غير الشرعية.

وإذا كان للنكاح في الإسلام عقد، فإنه يشتمل على كل ما له علاقة بالزوجين صاحبي العقد، إن كان في وجوب رضى الزوجة، أو تحديد مهرها، أو تحديد المكان الذي عليها العيش فيه، باعتباره منزلها، أو جزءاً من المنزل الذي ستسكن فيه، مع كل ما تلزم معرفته من أثاث وملبس، مع احتساب ما يمكن أن يحصل في المستقبل من سوء، إن كان في معاملة الزوجة، أو احتمالات الطلاق، وغير ذلك[٩].

---

7 . المصدر نفسه، مادة نكح، ص 4537.

8 . المصدر نفسه.

9 . لقد تطورت النظرة الشرعية إلى مسألة الزواج في الإسلام، وأصبحت على أوضح ما كانت عليه،

لم يخرج مفهوم الزواج عند العرب، على اختلاف أجناسهم ومذاهبهم عن مفهومه لدى الشعوب الأخرى، في كل زمان ومكان، وإن اختلفت آليات التطلع إليه، أو التعامل معه، حسب تغيّر الظروف والأحوال، وحسب التطور الاجتماعي التاريخي لكل مجتمع، وما يتيحه من إمكانيات متأتّية من عاداته وتقاليده، وأحواله المادية، وطرق تعامله مع «حدث الزواج». فالحدث مرتبط بأصحابه ومنتجيه. والتعامل معه انعكاس لأحوال المجتمع المحلي الذي يجري فيه، إن كان على صعيد التمسك بآداب التعامل في مثل هذه الحالة، أو على صعيد عدم الإخلال بأصول الشرع والدين. ذلك أن الزواج كان، ولا يزال في جوانب كثيرة منه، طقساً دينياً قبل أي شيء آخر. ولأنه كذلك، حافظ هذا التقليد على عناصره الدينية، حتى وإن كانت في جانبها الطقسي. وتزامنت معه احتفالات «دنيوية» تتغير حسب الإمكانيات والظروف. فتتمظهر في سلوكيات تعمل على الابتعاد عن الطقوس المنضوية تحت العباءة الدينية والشرعية، إما بالبطء المرافق لتطور الحياة المجتمعية ومستلزماتها، أو بالسرعة المتجاوزة للحركة المجتمعية نفسها. وتتحول، نتيجة لذلك، إلى احتفال تفاخري يتناسب مع المقدرة المادية، وبما يدعم المكانة الاجتماعية لصاحبي الاحتفال.

ولأن تقاليد الزواج مرتبطة بالوضع الاجتماعي العام، فإن هذا الوضع هو الذي يعطي للتقليد إمكانية البروز والفعل ليكونا تابعين لهذا الوضع وخاضعين له. ففي المجتمع التقليدي القائم على الزراعة في وسائلها البدائية تستلزم سلوكاً متناغماً معها، إن كان في تكوين العائلة وفي السلطة الممارسة فيها، وفي عدد أفرادها، وفي طريقة التعامل فيما بينهم؛ أو في ممارسة الأعمال البيتية والزراعية، إن كان في

وخصوصاً ما يتعلق برضى الزوجة عن زواجها بالاضافة إلى حقوقها وما يمكن أن يمتّن علاقتها مع زوجها وأسرتها. ومن الأمثلة على ذلك، دليل مختصر وسهل حول قانون الأحوال الشخصية للطائفة السنية في لبنان، أنظر:

رانيا أبو عيد، ميساء شندر، دليل المرأة في قانون الأحوال الشخصية للطائفة السنّية، الهيئة اللبنانية لمناهضة العنف ضد المرأة، 2015، طرابلس.

أساليب التعامل والتربية، أو في طريقة تزويج الأبناء والبنات. ذلك أن نمط الحياة هذا، يفرض على كبير العائلة ممارسة سلطته بصرامة وحزم، وعلى بقية أفراد العائلة الطاعة والخضوع، دون نقاش أو معارضة. وإذا كان ذلك يشي بممارسة سلطة قهرية، فإنه ما كان ليظهر على هذا الشكل إلا لأن متطلبات الطاعة والخضوع تفرض على صاحب السلطة تأمين استقرار العائلة المادي والحياتي، وإظهارها بالمظهر اللائق الذي تستحقة بهمّة أبي العائلة وكبيرها. ولأنه كذلك، فهو المعني بكل شؤونها، وبكل ما يتطلّبه أفرادها، وإن كان هؤلاء يساهمون في تأمين معيشة العائلة بموجب تقسيم العمل الذي على الجميع القيام بما يتوجب عليهم. ومع ذلك تبقى السلطة الأبوية المعنيّة الوحيدة بشؤون العائلة، وخصوصاً ما يتعلق منها بأمور التنشئة والتربية والزواج.

ومن المهم القول في هذا المجال، إن تكوين العائلة ونمط انتاجها وعلاقاتها الداخلية، كما علاقاتها مع الخارج، مرتبط بالواقع الاجتماعي الذي ينتجها. من هنا، جاءت تسميتها بالعائلة الممتدة المحتوية على إخوة وأبناء متزوجين وعازبين، وعلى أخوات وبنات عازبات، وعلى أحفاد وحفيدات تحت سلطة الأب الأكبر الذي عليه أن يدير شؤون العائلة، أو الإبن البكر في حال وفاته.

هذا الواقع أنتج سلطة لا تقاوم داخل العائلة، وبيد واحد أحد فيها. ومن مفاعيل هذه السلطة، تزويج الأبناء والبنات، والإخوة والأخوات من قبل الأخ البكر، في حال فقدان الأب الأكبر. هذا على صعيد الداخل في العائلة الممتدة. أما على صعيد الخارج، فالأمر في الزواج يبقى محصوراً في إطار القرابة الدموية من الأقرب إلى الأبعد، قبل الخروج إلى محيط العائلات الأخرى ذات الأنساب المخصوصة بها، أو إلى خارج المحيط القروي أو القبلي الذي غالباً ما تنبني فيه علاقات زواج لأسباب متعددة تفرض تبادلاً فيما بينها قائماً على العلاقات القرابية المستحدثة من زواجات سابقة.

لقد ثبت لدينا من أبحاث سابقة أن علاقات الزواج تتعدى كونها علاقات ثنائية بين زوجين، لتصل إلى وسيلة أساسية لترسيخ علاقات القرابة وزيادة تماسكها، ولبناء علاقات قرابية وسياسية واجتماعية تطول عائلتين من نسبين مختلفين في تحالفات محلية ترمي إلى تثبيت الموقع والدور لكل منهما، ومن ثم تمتين هذه العلاقات بعمليات التبادل التي ترسّخ ما انبنى وتعمل على تثبيته وتماسكه، وخصوصاً تجاه العائلات المقابلة في المتحد الاجتماعي أينما كان، وفي الزمن الذي يستدعي التماسك العائلي، والتحالفات بين العائلات في العلاقات الاجتماعية والسياسية المحلية[10].

من نافل القول التأكيد على أن آليات الفعل في الحدث الزواجي تتغير بتغير الظروف والأحوال. ولكن من المهم التأكيد، أيضاً، على أن هذه الدراسة تقوم على ما كان يشكل أسس التقاليد الراسخة، ومن ضمنها تقاليد الزواج. والغاية من ذلك، إظهارها كما كانت عليه، والمساهمة في حفظها، باعتبارها من العناصر الهامة في الثقافة الشعبية العربية، قبل تعرّضها لرياح التغيير. وهو التغيير المتأتي من مصادر مُحدثَنة قلبت تقاليد الزواج المنبنية على أسس منسوجة من مجريات الحياة اليومية. فكان أن فعلت عناصر التثاقف فعلها، ونقلتنا إلى مواقع أخرى فصلتنا عما ورثناه من السلف. وما بقي هو ما كان عصيّاً على التغيير، وإن إلتصقت به عادات وسلوكيات مغايرة لا تربطنا بها أي صلة، إلا صلة التأثر بالآخر والنسج على منواله. فظهر التقليد، لذلك، ممزوجاً بما هو وافد، في مشاهد بعيدة كل البعد عن التراث

10 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:
عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص ص153 - 242. أنظر أيضا البحث القيّم الذي أنجزته هيلما غرانكفست في الثلث الأول من القرن العشرين. وقد درست فيه علاقات الزواج في قرية فلسطينية، مع بعض المقارنات مع قرى فلسطينية أخرى. وقد تم نقله مؤخراً إلى العربية.
هيلما غرانكفيست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، (1931) ترجمة خديجة قاسم وإخلاص القنانوة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015، الدوحة، بيروت. ولنا عودة متكررة إلى هذا الكتاب الهام، وخصوصاً في المسائل الزواجية التقليدية.

التليد، ودون أي رابط معه، وفي حالة أقرب ما تكون من الانفصام.

آلية الحدث الزواجي

يرتبط البحث في كيفية انتقاء العروس والخطوات اللاحقة بواقع المجتمع المحلي ونظرته إلى الزواج ووظيفته. هذه النظرة تنطلق في البداية من أسس راسخة منذ أزمنة قديمة تقوم على تحريم الزواج من المحارم. وهو التحريم الذي يفرض التطلع إلى الزواج من الأقارب الذين يحلّ الزواج فيما بينهم، ابتداء من أبناء العم والعمة، والخال والخالة. وهذا بدوره يعني فرض التبادل في الزواج بدءاً من القرابة المباشرة، مروراً بالأبعد والأكثر بُعداً، وصولاً إلى حدود المتحد الاجتماعي، القرية أو التجمع القبلي، ومن ثم إلى الأبعد من المحيط الأقرب. من هنا كانت عملية التبادل الزواجي الوسيلة الأساسية في تمتين عرى القرابة في الداخل كما مع الخارج[11]. وبدون عمليات التبادل لا تترسخ هذه العلاقات، فيكون الزواج اللامتكافئ[12]. ذلك أن الأخذ من قبل طرف واحد يُظهر سطوة هذا الطرف الذي يأنف التبادل، ولا يمارسه مع الأدنى مرتبة. فيأخذ الغني ذو المقدرة والسلطة والمنتمي إلى عائلة مرموقة المرأة التي يريدها، ولا فرق إن كانت فقيرة أو من عائلة وضيعة. ولكن من الصعب، إذا لم يكن من المستحيل أن يتزوج فقير، ومن عائلة وضيعة، من إمرأة غنية وذات منزلة عائلية رفيعة. ولا يكون من مفاعيل هذا النوع من الزواج إلا الزيادة في تبعيّة الأدنى للأرقى في السلم الاجتماعي.

---

11 . أنظر في هذا الخصوص:

كلود – ليفي ستروس، الأنتروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، وزارة الثقافة، 1977، دمشق، ص70. أيضاً:

عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص ص168 - 170.

12 . أنظر في هذا الخصوص:

فؤاد اسحق الخوري، إمامة الشهيد وإمامة البطل، مركز دار الجامعة، 1988، بيروت، ص112.

سن الزواج

ولأن الزواج لا بد منه في أي مجتمع، ولأن البنت منذ لحظة ولادتها يُنظر إليها على أنها عبء على والدها، وعتبة البيت «تحزن على وجودها أربعين يوماً»، ولأن «همّ البنات إلى الممات»، كانت نيّة التخلص منها مرافقة لولادتها، حتى وإن كان ذلك عن طريق الوأد. إلا أن هذه الطريقة، وإن مرّت مسرعة في التراث العربي قبل الاسلام، فإن لها دلالة التخلص منها رمزياً بواسطة الزواج. وعليه، ظهر في هذا التراث نفسه بعد الإسلام ما يدلّ على خطبة الفتاة منذ الولادة، وفي لحظة التهنئة بولادتها من باب إلقاء تبعة تربيتها على من يخطبها لابنه في ما يسمّى بـ«عطية الجورة»[١٣].

عطية إلجورة

ولأهمية هذه الظاهرة لا بد من شرحها لما لها من دلالة على تخفيف العبء عن الوالد، من ناحية، ولتأمين مستقبل البنت لحظة ولادتها، من ناحية ثانية. تقول غرانكفست عن حالات الزواج في قرية أرطاس الفلسطينية، عمّا يتم تداوله في هذا الشأن: «مبارك العروس. هذا يقال إذا كان المولود الجديد أنثى.. ماذا أعطاك الله؟ يسأل رجل رجلاً أصبح للتو أباً لبنت، فتكون الإجابة: رزقنا للتوّ بعروس، مباركة مباركة [يرد السائل]. وإذا ما ردّ الأب: هي لك (عَ حبل إيدك)، وأجاب الآخر: وأنا قبلتها (وأنا قبّالها)، تكون البنت قد خُطبت يوم مولدها، فيقرّر الأب بتلفّظه بهذه العبارة مصير ابنته أحياناً، وتسمّى هذه العروس عطية إلجورة، وهي تعني حرفياً أعطية الحفرة، أي حفرة الولادة»[١٤]. ولهذا النوع من الخطبة اعتبارات وأصول

---

13 . حول خطبة البنت يوم ولادتها لإبن عمها أو أحد أقاربها في ما يسمى بعطية إلجورة، أنظر: غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص ص63 - 73.

14 . المصدر نفسه، ص63. والحفرة أو الجورة هي المكان الذي تجلس فوقه المرأة الولّادة على حجرين متقابلين، وهي مخصصة لبقايا الولادة التي تطمر، وتوضع البنت في حجرالوالدة، لحظة ولادتها، ولتُخطب بعد ذلك.

يدركها جيداً أبناء المدن والريف في فلسطين، وفي أماكن كثيرة من المنطقة العربية، وإن كان ثمة اختلاف في طرائق التعبير عنها وتطبيقها. وقد بقيت هذه العادة متّبعة حتى بدايات القرن العشرين. ومن جملة ما لها من اعتبارات، أنها تعفي الخاطب مستقبلاً من المهر، على أن يقوم هذا، أو الخطيب نفسه، بتقديم ما يلزم من هدايا لحظة الخطبة، وفي المناسبات الدينية الهامة، وإن كان الأب الخاطب يرفض هذا الإعفاء، ويقول بالصراحة الواضحة أمام الشهود، «أشكرك كثيراً، وأنا قبلتها، وسأقدم لك ما هو حق لها (جزا) بحسب العادة بين الناس»[15].

إلا أن هذا الأمر ليس معمّماً، إذ على أعطية الجورة أن تحصل في المقابل على المهر والهدايا السنوية من قبل الخاطب أو أهله، وإلا اعتبرت الخطبة لاغية. كما يمكن لأم العروس أن ترفض تزويج ابنتها، باعتبارها عطية الجورة، من أجل استعمال مهرها الذي سيدفع من قبل رجل آخر، من أجل تزويج إبنها بمهر ابنتها[16]. ويمكن أن يصل هذا الأمر إلى الخلاف الشديد والعراك في حال الإخلاف بالوعد. وقد حصل ذلك بالفعل. إلا أن الشيخ رفض عقد قران العريس الجديد. وعادت العروس، كعطية الجورة، إلى خطيبها السابق، وتزوجا[17].

من المفيد القول هنا إن ظاهرة عطية الجورة معروفة في أماكن أخرى من البلدان العربية باسم زواج السرّة، بمعنى أن المولودة تعطى لابن عمها، أو على من يسمّى من أقربائها، لحظة قطع سرّتها. ويسمى هذا الوعد بخطبة السرّة. وهي معروفة في لبنان، إذ «كانوا يقولون عن الفتاة التي تخطب لولد وهما طفلان: فلانة قُطعت

15 . المصدر نفسه، ص64.

16 . المصدر نفسه، ص71.

17 . المصدر نفسه، ص67.

سرّتها على اسم فلان، أي أن أهله وَعدُوه بها من يوم مولدها أو من عهد طفولتها»[18]. وبقي الوعد سارياً إلى فترات قريبة، وإن كان تنفيذه خاضعاً لمتغّرات لا تكون في الغالب موصلة إلى عقد زواج فعلي بين الموعودين به. ويكون عدم الإلتزام به متأتّياً إما من قبل الأهل، أو من قبل المعنيين به مباشرة.

زواج الأطفال

من نافل القول التأكيد على أن مسألة الزواج تحوز على المساحة الكبرى من تفكير الوالدين، وخصوصاً في المجتمع الريفي الزراعي. وعادة ما يعبَّر عن هذا الاهتمام بالمجاملات التي يتبادلها أهالي الريف في شكل عام، وهي التي تتداول المفردات المخصوصة المتعلقة بالزواج والولادة والفرح، وعمران الديار بتسلسل النسل واستمراريته. فالمولود لحظة ولادته هو عريس أو عروس. وعند تناول الضيافة تكون عبارة بالأفراح في حال قبولها، أو عدمه. ونفرح لك من عريس في حال الاختيار لجملة مناسبة تقال للمتزوج حديثاً. وعقبالك (العقبى لك) تقال للعازب الذي لم يتزوج بعد، أو للعازبة. ونفرح منكَ أو منكِ تقال أيضاً للذي لم يتزوج بعد. وتزوّجهم كلهم على حياتك هي الكلمة الحلوة التي يسمعها الأب للتدليل على التمنّي بأن يطول عمره ليزوج أبناءه جميعاً وأحفاده أيضاً.

في كل ما تقدم، تتمظهر الدلائل على أهمية الزواج وانشغال الأهل به، لتأمين استمرارية العائلة، من ناحية؛ ولعدم ترك إرث العائلة المادي يذهب هباء منثوراً بانقطاع النسل، من ناحية ثانية؛ بالإضافة طبعاً إلى تأمين نصيب الأبناء والبنات من الزواج، والمساهمة في تأسيس أسرهم الخاصة. ولا يهم، من بعد، إن كان ذلك لخدمة عائلة الإبن، أو عائلة الصهر التي ستذهب الإبنة إليها بالزواج، وإن بقيت

18 . أنظر في هذا الخصوص:

خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، الجزء الأول، مذكور سابقاً، ص254.

صلة العمومة أقوى بما لا يقاس من صلة الخؤولة، إلا في القليل النادر[١٩]. وقد لحظت تقاليد الجزيرة السورية عدم أحقية إبن الخال بالعروس، وهو ما يسمى بالحيار الذي يعتبر امتيازاً لأبناء العمومة وحدهم. وما يسمّى بـ «الحيار»، هو حق ابن العم في عروسه، فيُنزلها، بموجب هذا الحق، عن هودج العرس. وقد استعاض التقليد عن ذلك بما يمكن أن يدخل ضمن نطاق الأضحية الرمزية، وهو تقديم هدية معتبرة إلى الخال، لحظة انتقال العروس[٢٠].

وإذا كان مستقبل الأبناء يرتسم منذ البداية بالارتباط الزواجي الذي سيكون الأساس لدعم العائلة الممتدة بعزوة جديدة؛ وهي العزوة التي عليها أن تكون معيناً لعائلة زوجها في الأعمال البيتية والزراعية، ومن ثم «بالخلفة» التي تزيد من أعداد العائلة وقوّتها بمعناها الممتدّ والواسع، فإن التفكير ينصبّ منذ ولادة إحداهن بتزويجها إلى هذا أو ذاك من أبناء عمومتها، على الخصوص، ومن ثم الأبعد. ويبقى هذا الأمر سائراً على هذا المنوال، إلى أن يتقرّر مصيرهما في حال البلوغ، بالزواج، أو ينفرط أمل

19 . إذا كانت الخؤولة (العلاقة مع الخال) شرطاً لوجود البنية الأولية للقرابة، حسب ليفي ستروس. فإن العلاقة مع الخال تختلف، مع أن إسم القرابة (الخال) واحد في كل الظروف، وهو تابع لمنظومة تسميات القرابة. واختلاف النظرة ناشئ عن موقع العائلة التي ينتمي إليها الخال. ما يعني أن منظومة المواقف من الخال تختلف باختلاف موقع عائلته تجاه موقع عائلة إبن الأخت. ويعتبر ستروس أن المواقف المذكورة تقوم بوظيفة تماسك الجماعة وتوازنها. للمزيد من التفصيل حول هذه المسألة، أنظر:

ستروس، الأنتروبولوجيا البنيوية، مذكور سابقاً، ص58. أنظر أيضاً:

عطية، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص158 - 159. وحول هذه المسألة، أنظر ما يعنيه الخال في الثقافة الشعبية العربية، وكيفية تعامله مع أبناء أخته، أو تعامل هؤلاء معه، في تغريبة بني هلال، كما حلّلتها في:

عطية، في الثقافة الشعبية العربية، بنى السرد الحكائي، مذكور سابقاً، ص ص176 - 199.

20 . أنظر في هذا الخصوص حول تقاليد الزواج في إحدى المناطق السورية، للتفصيل:

محمد السموري، تقاليد الزواج في الجزيرة السورية، الثقافة الشعبية، العدد 16، شتاء 2012، المنامة، ص92.

الأهل، من دون أن يكون ثمة رابط من مثل عطية الجورة أو السرّة أو عطية الأب.

ولكن غالباً ما يحصل أن يتزوج أبناء العم. وتبقى العروس، في كل حال، رهينة إرادة أحد أبناء عمومتها، أو جميع من يمكن أن يكونوا من مزاويجها، أي الأكبر سناً منها. ولا تستطيع الزواج من خارج هذه الدائرة إلا في حال سمح هؤلاء بذلك، حتى ولو كان المتقدم للزواج يرتبط برباط قرابة المرأة (قربة نسوان) كأن يكون مثلاً إبن عمتها أو ابن خالها أو إبن خالتها، فإن الأولوية تبقى لإبن العم. وبعد ذلك يأتي دور الأقرباء الآخرين، وإن كان لا ينظر إلى هذه القرابة المؤدّية إلى الزواج بإستحسان كبير[21]. ولكن يبقى أن الأقرباء من طرف الأم يمكنهم المطالبة بالعروس لأحد أبناء خالها أو عمتها أو خالتها، إذا كان العريس، من القرية ومن غير عائلتها. وكذلك يمكن لإبن قريتها أن يطالب بها إذا كان العريس من خارج القرية، لأنه أولى بها من الغريب[22]. وهنا تظهر هذه المقولة في انسجامها التام مع قولة العرب المشهورة والراسخة: «أنا وأخي على ابن عمي وأنا وإبن عمي على الغريب».

ومن الطريف هنا أن نلحظ كيفية تحول عادة ضرورة الاقتران بابن العم، وتفضيله على أي زواج آخر. إذ بدل أن يُنزل ابنُ العم العروسَ عن هودجها في عرسها، ما يعني انعدام رأيها في اختيار عريسها، استعاض عن هذا الحق بسلوك ذي دلالة رمزية يفصح عن حقه فيها. وقد ظهر هذا السلوك على شكل خبط العصا بالأرض ليدلّل على معارضته زواج إبنة عمه من الغريب، إلى أن يسترضيه أهل العريس

21 . حول مكانة ابن العم في الزواج عند العرب، أنظر:
غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص ص124 - 133.

22 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل، حول تدرّج تفضيل الزواج من الأقرب فالأبعد:
المصدر نفسه، ص ص142 - 145.

بتقديم التعويض له، حتى يقبل بانتقال العروس[٢٣]. وقد ظهرت هذه العادة في الجزيرة السورية وفي جبل لبنان[٢٤]، وأماكن كثيرة من المشرق العربي.

الزواج من بنت العم سمة رئيسة من سمات تقاليد الزواج عند العرب. وهذه السمة تعطي لبنت العم حماية من الضرّة على الغالب، إذ يندر أن يتزوج رجل من إمرأة ثانية إذا كانت زوجته الأولى إبنة عمه اللزم. هذا، على الأقل، ما ظهر لي إثر دراسة علاقات الزواج في قرية لبنانية مسلمة سنّية، لم يتزوج فيها أحد على إبنة عمه، إلا بعد وفاة زوجته الأولى، أو تزوج ثانية بعد وفاة زوجته التي هي إبنة عمه اللزم[٢٥].

والزواج من بنت العم تدفع للإطمئنان على البنت المتزوجة لأنها بين أهلها وأقاربها، قبل أن تكون زوجة لأحد أبنائها، وإن كان عمرها صغيراً. ذلك أنها في عمرها الصغير هذا، تكون مطواعة بين يدي زوجة عمها بالنسب، قبل أن تكون زوجة لإبنها، فتتربّى على يديها وتتكيّف مع نمط حياة العائلة الجديدة، وتصير واحدة منها قبل بلوغها حالة الوعي بكونها زوجة وأماً لأولادها. «لم نعطك لأي كان، بل أعطيناك لأناس يمكننا أن نركن إليهم»[٢٦]. فالزواج على هذه الحال ليس من شأن الزوج نفسه، فهو زواج من العائلة، وعلى الزوجة العتيدة أن تتكيّف مع الوضع الجديد الذي يعطي للعائلة الأولوية على الآراء الشخصية أو الحرية الفردية[٢٧]. قالت إمرأة معنيّة لدى

---

23 . السموري، تقاليد الزواج في الجزيرة السورية، الثقافة الشعبية، مذكور سابقاً، ص92.

24 . خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، الجزء الأول، مذكور سابقاً، ص250 - 251.

25 . أنظر في هذا الخصوص، العلاقات الزواجية في قرية الروضة، شمالي لبنان، في: عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص210.

26 . غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص103.

27 . المصدر نفسه، ص109 - 111.

سؤالها عن الكيفيّة التي تمّ فيها زواجها، «ربّتني حماتي»، ما يعني أنها عاشت سنواتها المبكرة بإشراف حماتها التي شكّلتها كما تريد[٢٨].

ولأن حال الزواج منوط بالعائلة، بعيداً عن رغبة الأبناء، ولأنه مدبّر في كل الأحوال، فإن عمر المتزوجين لا يعود ذا بال، طالما المسألة متعلقة بارتباط مستقبلي يعطي للعائلة تماسكها ومتانتها، وللزوجين العتيدين ضمانة عدم الوقوع في المغالط[٢٩]، وللبنت الصغيرة ضمانة التربية في بيت زوجها على يد حماتها. من ضمن هذا المنطق، لا بأس على الفتاة إن تزوّجت في السن الثامنة أو التاسعة، ولا فرق إذا كان الشاب لا يزال فتى في كنف عائلته، أو صار ناضجاً. فالزواج على هذه الحال زواج عائلي أكثر منه زواج بين إثنين. فالأم هي التي تطالب بزواج ابنها على الأغلب لأنها بحاجة إلى من يساعدها في المنزل. فتكون الكنّة في هذا المقام، وإن كانت صغيرة، وخصوصاً إذا كانت الأم وحيدة. وإلا تتعرض لخطورة الإتيان بضرّة (زوجة ثانية) بحجة المساعدة في أعمال المنزل[٣٠].

 وتقاليد الزواج تربط بين زواجات أكثر من فرد في وقت واحد، إن كان بالنسبة للتبادل بين فتاتين أو أكثر في لحظة ترتيب الزواج، وما يمكن أن يؤجّل منه مع ارتباطه به، للتخلص من موجبات المهر وثقله. فإذا تم الاتفاق، مثلاً، على تزويج أحدهم من قريبته أو غيرها، يمكن أن يتم التفاهم على البدل الذي يعفي من دفع المهر. ويكون ذلك مقابل زوجة بديلة يمكن أن تتم مراسم زواجها في المستقبل

---

28 . المصدر نفسه، ص91. انظر أيضاً في هذا الخصوص أهمية أم العريس وعمّته في الرضى بالعروس والمقاييس المناسبة لهما، والهدف من تزويجها صغيرة من أجل أن تتربى على يد الحماة:
سوسن اسماعيل عبدالله، عادات وتقاليد الزواج في قرى البحرين، الثقافة الشعبية، العدد 2، صيف 2008، ص27.

29 . عبدالله، المصدر نفسه، ص24.

30 . غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص90.

بحكم صغر سنها، فتخطب على هذا الأساس، والخاطب هنا يمكن أن يكون الأب لإبنه أو غيره، أو لمن يريد، أو حتى لنفسه، مقابل مهر إبنته. فتصير المرأة بموجب هذا النوع من الزواج وسيلة للتبادل، حسب ما يقول ليفي ستروس، وتعويضاً عن المهر غير المتوفر، أو يصير المهر في حال توفّره بدون البدل، وسيلة لزواج أخيها أو أبيها، يُدفع لإمرأة أخرى تدخل إلى العائلة بالزواج[٣١]. فيظهر هنا، على ما تقول غرانكفست، أن "تبادل العرائس وتعدّد الزوجات قد يضفي إلى زواج الأطفال، من دون أن يكون زواج الأطفال أو أعراس الأطفال هو المقصود بنفسه»[٣٢]. ويبقى القول إن زواج الأطفال شائع حتى بدون مبرّرات لأنه الأفضل للأهل والعروسين، ولا تتم معارضته في أي حال من الأحوال[٣٣].

وتبقى، بالاضافة إلى ذلك، علاقات المصاهرة مع العائلات الغريبة من داخل القرية، أو من خارجها، سبباً أساسياً لتجديد علاقات القرابة وتوطيد الروابط بين العائلات، وهو ما يفيد في التحالفات السياسية والبلدية، داخل القرية وخارجها[٣٤].

31 . حول زواج البدل أو الزواج بالعياض للتخلص من المهر، ومفاعيل هذا النوع من الزواج في حالات محددة، وخصوصاً ما يتعلق منها بحدود تصرف الزوج مع زوجته، أنظر:
المصدر نفسه، ص ص173 - 185.

32 . المصدر نفسه، ص88.

33 . المصدر نفسه، ص88 - 89. ومن التقاليد اللبنانية التي لا تزال سائدة إلى اليوم في الكثير من مناطقه تزويج صغيرات السن بحجة تحمل المسؤولية باكراً من أجل تأسيس أسرة. أنظر في هذا الخصوص:
خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، الجزء الأول، مذكور سابقاً، ص234.

34 . حول تأثير علاقات القرابة المتأتية من المصاهرة ومن تأثير التبادل الزواجي بين العائلات الكبرى وبينها وبين العائلات الصغرى في قرى لبنانية محددة، في التحالفات الاختيارية ومن ثم البلدية، داخل القرية، وتوجّه العائلات في الانتخابات النيابية، أنظر:
عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص ص153 - 242.

إختيار العروس والخطبة

تعتبر خطوة اختيار العروس الأهم في آلية الزواج. ذلك أن كل الأمور المستقبلية المتعلقة بالزواج مرتبطة بها. وكان من الصعب اختيار العروس من قبل العريس، في الوقت الذي كان الانفصال بين الجنسين صارماً، بحيث من شبه المستحيل أن يلتقي شاب بفتاة ويتعرف إليها أو يتحدث، بما يفضي إلى علاقة يمكن أن توصل إلى الزواج. لذلك كان الاعتماد في هذه الحالة على الأم أو الأخت أو العمة في اختيار العروس، بإشراف الوالد وعلمه، وخصوصاً في المدينة. وعند الاختيار، توصف العروس العتيدة بالتفاصيل إلى العريس، فيكتفي بذلك، أو يصرّ على رؤيتها. في هذه الحال، تدبّر والدتا الفتاة والشاب حيلة لرؤية العروس دون معرفتها. ونادراً ما يحصل ذلك[٣٥]. وقد أنتج نظام الفصل هذا ما يُعرف بالخاطب أو الخاطبة. وهما تعبيران عن مهنة يقوم بها رجل أو إمرأة لتعريف أهل الشاب أو العكس على من يمكن أن يكون خطيباً أو خطيبة، لقاء بدل مادي يؤخذ من الطرفين. وهؤلاء يطلق عليهم إسم سماسرة الزواج. هذه المهنة كانت بمثابة المتنفّس للمجتمع الذي يفصل بين الجنسين، ولا يتيح إمكانية التعارف. وهي وإن خف تأثيرها، لا تزال موجودة، وخصوصاً في المدن.

أما في القرى، على اختلاف انتماءاتها الدينية والمذهبية، وتطوّرها الاجتماعي، فالأمر أيسر، إذ باستطاعة الشاب أن يرى الفتاة. وهذه الرؤية متيسّرة أكثر في المناطق المسيحية في المشرق العربي، حيث يباح الاختلاط وتبادل الكلام، وإن ضمن حدود، فينتقي الشاب من يراها مناسبة له، «ويحطّ عينه عليها» ويختلق المناسبات للتكلم معها، على طريق العين أو في البستان أو في الأعياد وحفلات الأعراس. فإذا لمس لديها ارتياحاً وقبولاً، يتردّد إلى بيت أهلها تكراراً حتى يلاحظ الأهل، ويبدأ الجيران

35 . خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، الجزء الأول، مذكور سابقاً، ص236.

بالكلام على أنه «لافي» على بنت فلان. في هذه المرحلة تتوطّد العلاقة بين الشاب وأهل الفتاة، ويلمس من خلال طريقة تعاملهم معه أنه مرغوب فيه كزوج لإبنتهم. فيفاتحهم بالأمر، ويتم التوافق قبل إعلان الخبر، وتحديد موعد الخطبة.

يروي لنا لحد خاطر في قالب لطيف كيفية انتقاء العروس عند الدروز في جبل لبنان. وهي الكيفية المتخمة بأنواع متعدّدة من الرموز التي يمكن تبادلها بين المعنيين من المقبلين على الزواج، مع المعرفة المضمرة من قبل الأهل. اختلق الشباب هذه الرموز لصعوبة الاتصال بين الشباب والفتيات في المحيط الدرزي. فكانت هذه الرموز بمثابة البديل المرافق لاختيار الأهل لعروس المستقبل. من هذه الرموز، أن يرسل الشاب وردة أو منديلاً إلى من لقي لها هوى في قلبه، مع أمه أو أخته لجسّ نبضها، فإذا قبلت الهدية كان ذلك بمثابة القبول، وإلا الرفض المتمثّل بعدم قبولها. وإذا زار أهلها بحضورها، وهي تعلم أنه يريدها زوجة له، تخبره بالإشارة إذا كانت موافقة أم لا، برموز جرى الاتفاق عليها، وذلك ليعرف موقعه في قلبها قبل أن يبدأ الكلام[٣٦].

يتبيّن لنا من ذلك أن اختيار العروس لا يقتصر على لحظة ولادة البنت، ليقول الوالد هي لك، عند المباركة لتصير خطيبة الجورة (عطية الجورة) لإبن لم يدرك، بعد، من هذا الأمر شيئاً؛ أو تخصيصها لإبن عمها وهي صغيرة؛ بل يمكن أن تنضج البنت وتنتظر خطّابها الذين يبدأون بالتوافد حال بلوغها. والحل والعقد في هذه المرحلة هما للوالد الذي لا يخطر بباله أن يكون لابنته رأي بذلك. والوالد في هذه الحال يكون في حالة انتظار لقدوم الخطيب المناسب، طالما لم تُخطب بعد لأحد أبناء عمومتها، على ما تعوّد العرب. وعندما يرى الأب مصلحة لابنته في خطبتها إلى هذا

---

36 . للمزيد من التفاصيل حول الإشارات والرموز المتعلقة باختيار العروس، أنظر: المصدر نفسه، ص248 - 249.

أو ذاك من المتقدمين، بوساطة من يقوم بهذه المهمة التي تبدأ بإعلام أبي الفتاة بوجود خاطب محدّد بأصله وفصله، يقبل مبدئياً بذلك، ويعطي الإشارة للبدء بالأمر، من خلال مراسم محدّدة بدقّة؛ أولها، الانتظار للمشاورة.

هذه هي المرحلة الأولى التي تفرض على والد الفتاة أن يستشير أقاربه بالأمر، بدءاً بأشقائه ومن ثم الأبعد في العائلة، ومن ثم الأقرب من ناحية الأم. فإذا طلبها أحد أبناء هؤلاء، نتيجة لهذه المشاورة، فهي له لأن الأقرب أولى، بدءاً من إبن العم. وينتهي الأمر عند هذا الحد. وإذا لم يتوفّر العريس يعطي الأب الإشارة للبدء بالمرحلة الثانية، وهي زيارة أهل العريس إلى دار أهل العروس لطلب يدها وخطبتها، في خطوات مرسومة بدقة أيضاً. إلا أن هذه الخطوات مبنيّة على موافقة مسبقة بقبول الخطيب، قبل أن يبدأ الكلام مع والد العروس وأقاربها. هذا الأمر يجري ترتيبه في المرحلة الأولى، وإلا لا مبرّر لقدوم أهل العريس.

في هذا السياق، تكون المرحلة الأولى عبارة عن جس نبض والد العروس. وفي حال الموافقة المبدئية (إعطاء القول)، تأتي المرحلة الثانية لتثبيت الخطبة في «مشية جاه» يشكّلها والد العريس من أقربائه[٣٧]. تقدم غرانكفست وصفاً ميدانياً لكيفية إتمام المرحلة الأولى، وهي جسّ نبض الأخ لمعرفة إمكانية القبول بإبن أخيها وأخيه عريساً لابنته. نلاحظ هنا ان عمة الطرفين هي الوسيط في أمر الخطبة. «ذهبت الحجة إلى بيت أخيها موسى، وجلست، فاحضروا الطعام، وعندما وضعوا الطعام أمامها، قالت: لن أذوق شيئاً، حتى أعلم أني سأحصل على ما أريد، فقال موسى، سيكون لك ما تريدين يا أختاه حتى وإن كنت جئت من أجل عزيزة (الخطيبة)،

37 . أنظر في هذا الخصوص للمقارنة:

السموري، تقاليد الزواج في الجزيرة السورية، الثقافة الشعبية، مذكور سابقاً، ص91.

إدريس مقبوب، نظام الأعراس في المغرب، الثقافة الشعبية، العدد 9، ربيع 2010، المنامة، ص71 - 72.

غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص303 - 304.

فقالت فلتحيا عزيزة وليحيا إخوتها، وقد جئت من أجل عزيزة، فإني أريدها لإبن علي (لإبن شقيقها الثاني). فقال سيكون لك ما تريدين أنت وإبن علي. وقالت له: إن ما لأخيك لك؛ فإبنها لك (إبن عزيزة مستقبلاً)، وإبنتها لك، وهما أيدٍ لساعديك، فقال: سيكون لك ما تريدين، قولي وكفى. فعادت إلى علي (أخيها والد الخطيب)، وقالت له: فقد بلغنا مرادنا، والدها أعطاها وأمها أعطتها"[٣٨]. لقد أنجزت العمة المرحلة الأولى من خطبة إبني أخويها، علماً أن زواجهما قد رتّب منذ مولدها. ولكن في الأخير، لا بد أن يكون هناك طلب رسمي للعروس[٣٩].

في المرحلة الثانية تكون «الجاهية» المؤلفة من وفد من أهل العريس يضم، إلى والده، أعمامه وعماته وأخواله وخالاته، مع من يريد الانضمام إليهم، حسب وضع بيت أهل العروس. وبعد السلام والكلام العام، يفتتح والد العريس الكلام المخصوص بقوله الجملة المشهورة : «أريد منكم مهرة (صغيرة الفرس) تأكل بيدها»[٤٠]، فيكون الجواب: أهلاً وسهلاً.

أما إذا كانت مقدمات الخطبة غير محضّرة مسبقاً، أي بدون المرحلة الأولى، فعلى والد العروس أن يستمهل الخاطبين للمشاورة، ما يعني العودة إلى أعمام الفتاة

38 . غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص304 - 305.

39 . المصدر نفسه، ص306.

40 . أنظر في هذا الخصوص للمقارنة:

المصدر نفسه، ص303.

السموري، تقاليد الزواج في الجزيرة السورية، الثقافة الشعبية، مذكور سابقاً، ص92. ويكون طلب العروس مسبوقاً بوفد من الوجهاء بالاضافة إلى أقارب العريس. ويقدم لهم الطعام، أو القهوة ولكنهم يأبون تناول شيء حتى يعدهم والد الفتاة بأن الذي أتوا من أجله يعودون به، فيعدهم. فيقول والد العريس عندئذ: نريد فرس تاكل بيدها. فيجيبه والدها إلى طلبه بقوله: أهلاً بكم، اعطيتكم إذا الله عطاكم. ص91 - 92. ومن المعروف في الأدب الشعبي العربي تشبيه الفتاة بالفرس أو المهرة، بالإضافة إلى ما فيه من إيحاءات جنسية. ولأنها تأكل بيدها، فهذا يعني أنها فتاة برسم الخطبة والزواج.

والأقرباء للتأكد من عدم رغبة أحد أبناء عمها بها كزوجة له. وإلا يعتذر من الخاطبين بعد المشورة لأن ابن عمها أولى بها[٤١]. وعند الموافقة على العريس يحدّد موعد الخطبة، ويبدأ التداول في قيمة مهر العروس. ولهذا التداول مدلول ظاهر يبيّن نظرة العريس وأهله إلى العروس وأهلها. وهو أقرب ما يكون من مجريات المحادثات الديبلوماسية التي لا بدّ لها إلا أن توصل في النهاية إلى التحديد الواقعي لقيمة المهر الذي يكون عادة على قدر ما هو متعارف عليه في كل قرية من القرى الفلسطينية، أو العربية في شكل عام. وهذا ما سنراه في الفقرة التالية.

والخطوبة التي تربط أبناء العمومة، وغيرهم، تفرض عليهم سلوكاً محدّداً وصارماً. فلقاؤهما ممنوع، والكلام المتبادل ممنوع، وحتى الإلتقاء فيما بينهما يجب تجنّبه في كل الظروف، وإن كان عليه واجب تقديم الهدايا في المناسبات الدينية بوجود الأهل ورقابتهم. وفي حال مجيئه إلى بيت خطيبته زائراً، عليها أن تتوارى عن الأنظار،

41 . أنظر في هذا الخصوص:
السموري، تقاليد الزواج في الجزيرة السورية، الثقافة الشعبية، مذكور سابقاً، ص92. وفي شمالي لبنان بقيت هذه العادة إلى ما بعد الخمسينيات من القرن العشرين. ولا أزال أذكر كيف قام والدي بزيارة منازل عمومته ليبلغهم بأن ثمة من يريد خطبة شقيقتي من عائلة مغايرة في القرية. ولا أزال أذكر أيضاً كيف كان يأتي والد العريس إلى منزلنا في ليال متتالية، على غير عادة، إلى أن عرفنا أنه يريد شقيقتي عروساً لإبنه. وهكذا تزوجت رجلاً من خارج العائلة. أما شقيقتي الأصغر فقد طلبها قريبها من العائلة، ولم تقبل به، ربما لعدم رغبة والدي بذلك. وعندما طلبها رجل من قرية مجاورة بوساطة مختارها، قبلت شقيقتي به، ربما أيضاً لرغبة والدي بذلك. إلا أن الأمور لم تمرّ على خير، إذ هدّد عمومة والدي بأخذها بالقوة، ما حداه إلى إخراجها من القرية برفقتنا جميعاً إلى بيت عمي أحمد زريقة الذي كان على أخوّة مع والدي، وهو على دين مختلف. وقد تمّت مراسم الإكليل (تسمية عقد القران عند المسيحيين) في منزل عمي أحمد، وسط حشد كبير من مسلمي المنية ليتفرجوا على كيفية إجراء هذه المراسم. ولا أزال أذكر تلك المرتبة العالية (البرزة) التي جلست فيها شقيقتي. ولكنني لم أتبيّن معالمها التي تعوّدت عليها، لكثرة ما كان على وجهها من ألوان التبرج. أقول هذا الكلام اليوم، وكان عمري آنذاك لا يتجاوز السنوات الثماني.

أو تغادر البيت[٤٢].

آليّة الخطوبة، ومن ثم الزواج، في الثقافة الشعبية العربية خاضعة لسنن اجتماعية صارمة، إن كان في رؤية العروس أو مخاطبتها، أو التعاطي معها. وربما إبن العم فقط مَن يمكن أن يحظى برؤية خطيبته قبل خطبتها، بحكم عامل القرابة المباشرة. وإلا ما على الخطيب أن يرى خطيبته إلا بعد الانتهاء من مراسم العرس، وحلول ليلة الدخلة. في هذه الليلة فقط، بعد كل ما سبق، يستطيع رؤية وجه عروسه والتعرف إليه. وبعد ذلك، تصبح زوجته وحليلته. «هكذا أفضل، هذا ما أكدته أمرأة عربية مسيحية من القدس كانت في زيارة لأرطاس (القرية الفلسطينية)، وأخبرتني أن تلك كانت حال أبويها... والزواج في الأيام الخوالي كان أكثر سعادة منه الآن»[٤٣].

أما في لبنان، فالخطبة لا تختلف عنها في البلدان العربية إلا من ناحية الشكل المخصوص لدى كل طائفة ومنطقة. فالخطبة طقس يفهم من خلال إجرائه أن علاقةً عُقدت بين شاب وفتاة. وهي فترة اختبار لمعرفة مدى توافق الخطيبين في مزاجيهما وشخصيّتيهما، ومدى إمكانية الانسجام في علاقتهما الزوجية مستقبلاً. ذلك أن الزواج في المسيحية هو رباط مقدس يعتبر من «أسرار الكنيسة، وخاصّتاه الجوهريّتان الوحدة وعدم قابلية الانحلال، وغايتاه إنجاب البنين والتعاون المتبادل»[٤٤]، بحيث لا يمكن أن يفترق الزوجان إلا بالموت، أو في حالات خاصة جداً

---

42 . غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص113. وتقول الباحثة في نظرة ثاقبة، إن أحوال التفكير في إبنة العم كزوجة يوجّه الإثنين إلى أن يكونا لبعضهما في المستقبل، بعكس مجتمعات أخرى حيث من الصعب أو من المحظور الزواج من إبنة العم، ما يؤدي إلى عدم حسبان إبنة العم أو إبن العم، من الزوجات أو الأزواج المحتملين في المستقبل. وبالتالي لا يخطر ببالهما أن يقع أحدهما في حب الآخر. وإذا حصل ذلك يكون خارجاً عن المألوف. ص112.

43 . غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص114.

44 . حنا مالك، الأحوال الشخصية ومحاكمها للطوائف المسيحية في سورية ولبنان، الطبعة الثالثة، دار النهار للنشر، 1991، بيروت، ص307.

يحدّدها قانون الشرع الكنسي في بعض الطوائف، ولا يمكن الفكاك منه لدى بعض الطوائف الأخرى، إلا في حالات استثنائية جداً يحددها المرجع الديني الأعلى[45].

وعليه، يُفسَح في المجال في بداية العلاقة المتمثلة بالخطوبة بأن يلتقي الخطيبان ويمتّنان علاقتهما، ويختبران مدى قدرتهما على الإستمرار بتوافقهما قبل عقد الزواج، لأن الفكاك منه صعب بعده. لذلك جاءت الخطوبة مفتوحة على احتمال الفراق بينما الزواج مقفل على الفراق. هذا ما يعطي لفترة الخطوبة أهميتها الخاصة، باعتبارها مختبراً لانسجام الزوجين العتيدين قبل الإقدام على خطوة الزواج، لأن بطلانه مستقبلاً صعب جداً. بينما الخطبة لدى المسلمين، وإن كانت إعلاناً عن ارتباط إثنين، فهي تبقى مقفلة في فترتها، ويصعب على الخطيبين التحرك ضمنها بحريّة، حتى كان من شبه المستحيل أن يلتقي الخطيب بخطيبته، أو يتكلم معها، أو ينوجد وإياها في مكان واحد، وعلى الأخص منفردين. وربما كان لا يستطيع حتى رؤية وجهها قبل ليلة الدخلة بنهاية يوم العرس. وعليه، كان لا بد من متنفّس لإبطال الزواج غير الموفّق بين إثنين. فكان الزواج، لذلك، مفتوحاً لإمكانيات الطلاق، وإن كان أبغض الحلال عند الله في الإسلام. وتوجّه المسلمون أخيراً في علاقات الخطبة إلى ما يشبهها لدى المسيحيين، ربما للتخفيف من حوادث الطلاق مستقبلاً.

لا يختلف أمر الخطبة، عدا عن ذلك، في كل آلياتها، لدى مختلف الشعوب العربية. فهي مرحلة الاستعداد لبناء أسرة جديدة. وهي عقد مؤجّل لدى كل الطوائف، تتلى فيها الفاتحة عند المسلمين، ويُعقد نصف إكليل، أو يبارك الكاهن الخاطبين.

وما كان يجري لدى المسلمين من صنوف الأمر والنهي المتعلقين بمصير الإبن والإبنة في مسائل الزواج، كان يجري لدى المسيحيين أيضاً. إذ الأب هو الذي يزوّج إبنه أو إبنته. وما عليهما إلا الطاعة والخضوع. ما يعني أن ظروف الزواج مرتبطة بما هو

45 . حول انحلال الزواج لدى الطوائف المسيحية وأسباب ذلك، أنظر:
المصدر نفسه، ص ص307 - 336.

إجتماعي، أكثر مما هو ديني. والبنية المجتمعية برمّتها هي المفضية إلى هذا النوع من الزواج أو ذاك. ولما تغيّرت هذه البنية، وصارت أكثر عصرنة، بتغير بنية العائلة، ونمط الانتاج، انتقلت مرحلة التزويج، إلى مرحلة القبول بالزواج الذي ارتضاه الطرفان صاحبا العلاقة. وصار لوالدَيْ كل منهما حق المشورة لا حق الرضى. ترافق ذلك، من ضمن الانسجام بين عناصر البنية، مع تحوّل العائلة الممتدّة إلى الأسرة النواتيّة، ومع الاستقلال في الانتاج والاستهلاك والسكن، بعد أن كانت المشاركة في كل منها. واختفت السلطة الأبوية، أو كادت، لتحلّ محلها سلطة المشاركة بين الزوجين في تأسيس منزلهما وتربية أبنائهما بما ينسجم مع قناعاتهما، وإن لم تختفِ حتى الآن سلطة الأب، إلا في القليل، وخصوصاً في المدن.

يصف لنا لحد خاطر مراسم الخطبة لدى الموارنة في جبل لبنان. وهي مشابهة في تفاصيلها للمراسم في بقية الطوائف، كما في البلدان العربية. يأتي أهل العريس مع الهدايا إلى بيت أهل العروس برفقة كاهن، أو بدونه، ويطلب والد العريس، أو من ينوب عنه من ذوي الكلام البليغ، يد العروس، «مفصحاً عمّا يناله وأقرباؤه من شرف بطلب يد فتاته فلانه إلى ابنهم فلان... راجياً أن لا يخيب لهم طلب.. (فيأتي الجواب) بأن هذه الخطبة هي لهم مدعاة شرف وسرور لأنها تجدّد ما بين العيلتين من علاقات قرابة وولاء سابقة». إلا أنه يطلب مهلة حتى لا يوحي بأنه سريع القبول، ما يُنقص من شأن إبنته. والخاطبون يدركون ذلك فيلحّون عليه حتى يقبل، ويقول جملته المعروفة: « إبنكم إبننا، وبنتنا بنتكم، ولو ما كان عندنا (بنت) ملزومين ندبّرلو. وما عندنا شيء بيغلا على خاطركم»[٤٦]. وتُستتبع مرحلة القبول بتقديم الهدايا إلى العروس من خاتم الخطبة وملابس وأنواع الضيافة. فتوضع أمام الكاهن إذا كان موجوداً، ويقوم بطقس الصلاة على الخطيبين، ويبارك الهدايا

46 . خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، الجزء الأول، مذكور سابقاً، ص255 - 256.

ويسجّلها لتُردّ إلى صاحبها في حال فسخ الخطوبة. وفي حال عدم وجوده، توضع الهدايا على طبق أمام والد الخطيبة الذي يلبّس خاتم الخطبة إلى العريس، ويقوم والد العريس بالمثل تجاه العروس[٤٧]. وبعد تحديد الوقت التقريبي للعرس يطوف بعض أهل العريس والعروس بالحلويات والمشروبات على المدعوين، وسط جلبتهم وزغاريدهم التي عليها أن توصل الخبر إلى الجيران وأهل الحي، من غير المدعوين.

أما عند الدروز في جبل لبنان، فإن مراسم الخطبة تأخذ قسطاً من التورية والتجاهل المرح للطلب.

ولكنها تصبّ في التوجه نفسه عند المسيحيين، إلا ما يتعلق بتحديد المهر المشترك بينهم وبين المسلمين[٤٨]. وصلاة الخطبة (العربون) عند المسيحيين تقابلها قراءة الفاتحة عند المسلمين، أو عقد القران الذي يمكن أن يُعقد دون أن تذهب الخطيبة إلى بيت خطيبها. ويبقى هذا الأمر منوطاً بإقامة العرس الذي يفضي إلى لقاء العريس بعروسه في ليلة الدخلة، وإن كانت حليلته طيلة فترة القران. ومن المهم القول، هنا، إن مهر العروس ملازم في شكل لا فصل فيه عن تحديد قيمته، من ناحية؛ وإقامة وليمة الخطبة، من ناحية ثانية. وتعتبر الوليمة الإعلان الأبرز عن هذا الحدث المهم الذي عليه أن يصل إلى أبعد مدى في المتحد الاجتماعي الذي يضم أهل العروس والعريس، أو أهل العروس إذا كانت من قرية مغايرة.

---

47 . حول تقليد لبس خاتم الخطوبة الذي لا يزال سائداً إلى اليوم، ودلالاته الرمزية، أنظر: المصدر نفسه، ص ص260 - 264. أنظر أيضاً للمقارنة:
عبدالله، عادات وتقاليد الزواج في قرى البحرين، الثقافة الشعبية، العدد 2، مذكور سابقاً، ص28.

48 . للمزيد من التفصيل حول مراسم الخطبة لدى المسيحيين والدروز والمسلمين في لبنان، أنظر: خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، الجزء الأول، مذكور سابقاً، ص ص255 - 259.

مهر العروس

للمهر أشكال متعدّدة في تقاليد الزواج عند العرب. وهو معروف بمفهومه وإجراءاته لدى العرب المسلمين، يقوم على ما هو عينيّ، وما هو نقدي، كما يمكن أن يكون بديلاً لخدمة. أما عند العرب المسيحيين فهو معروف بالجهاز الذي على العريس تقديمه للعروس بمشاركة أهل العروس في تجهيز منزل الزوجية الجديد. وغالباً ما يكون قدر المهر أو قيمة الجهاز متناسبة مع مقدرة أهل الزوج والزوجة. وللفرق بين المهر والجهاز اعتبارات لها علاقة بمفاعيل الزواج ذاتها المختصة بكل من الإسلام والمسيحية. وليس هنا مجال المقارنة.

يدفع المهر عادة بالمال، ومفاوضات تحديده وكيفية دفعه تسمّى في الجزيرة السورية بالسياق. ويكون المقدّم، بموجبه، بالنقد بعد تحديد القيمة، والمؤجّل بالذهب بعد تحديد قيمته أيضاً. وغالباً ما تذاع قيمة المهر على الملأ للتباهي، حتى أن إحداهن بطل التداول باسمها واستُعيض عنه «بأم عشرة جمال» لأن مهرها كان عشرة جمال[49]. وفي المغرب العربي تسمّى مداولات تحديد المهر ومستلزمات العرس من أهل العريس لأهل العروس بـ «يوم الدفوع»[50]. وفي تونس بـ «يوم الصداق»[51]، ودفعه يسبق مباشرة عقد القران. وإذا ثبت المهر على قيمته النقدية، فإن هذا ما حصل حديثاً. أما قديماً فكان يُدفع المهر على شكل مواش أو قطع أرض أو محصول. وبثبات المهر على قيمته النقدية، كان من اليسير المقارنة بين أعلاها وأدناها، وتعليل ذلك وربطه بالموقع الاجتماعي لكل من العروسين. وكذلك للمقارنة بين مهر البكر

49 . السموري، تقاليد الزواج في الجزيرة السورية، الثقافة الشعبية، مذكور سابقاً، ص93.

50 . إدريس مقبوب، نظام الأعراس في المغرب، الثقافة الشعبية، العدد 10، ربيع 2010.

51 . الهاشمي الحسين، العراسة في الجنوب التونسي، الثقافة الشعبية، العدد 21، ربيع 2013، المنامة، ص77.

ومهر الأرملة. إذ إن «مهر الأرملة أقل بعض الشيء، إذا ما تذكرنا المكانة الكبيرة للعروس البكر عند الناس، كما أن الاحتفالات في عرس الأرملة أكثر بساطة»[52].

تذكر غرانكفست، في بحثها عن المهور، أن هذه مرتبطة في الدرجة الأولى بمواصفات الفتاة من جمال وخلق ومنبت. وهي الأسباب الرئيسة التي تدفع إلى تهافت الخاطبين، باعتبار أن ندرة العرض تدفع إلى زيادة الطلب، وبالتالي إلى رفع قيمة المهر. ولكن هذا لا يعني أن الناحية الاقتصادية والمادية هي الغالبة. بل ذلك يعني في الأغلب، وبرأي الباحثة، أن موقع الفتاة هذا، الجالب للمهر الأعلى، هو الذي يعطي الدفع للزوج بأن يعامل زوجته المعاملة الحسنة واللائقة بموقعها. «فالزوجة التي دُفع لها مهر كبير، لها بطبيعة الحال مكانة أكبر؛ فإذا ما تجشّم الرجل الكثير للحصول عليها، يكون أشد حرصاً عليها فيما بعد»[53]. وفي المقابل، يقل احترام الرجل لزوجته إذا ما دفع لها مهراً قليلاً. يقول رجل لزوجته في أرطاس، القرية الفلسطينية، «سعرك سعر حمارة، ولا يهم إذا متِّ، (وبالفلسطينية الدارجة) حقتش حق إحمارة إن متّي ما فش مخسر»[54]. على أي حال، يبقى المهر معبّراً عن قيمة العروس والعريس معاً، ومجلبة لاحترام العروس وأهلها. إلا أن هذا المهر خاضع للظروف والأحوال، وتقلّب الأوضاع الاقتصادية، فتقل قيمته في أوقات الحروب والأزمات، وتزيد في أوقات الاستقرار والدعة.

تحدثنا غرانكفست، صاحبة الكنز الوافر الذي ينفتح على الخطوات التفصيلية المعبّرة عن تقاليد الزواج في فلسطين، كيفية التداول للوصول إلى تحديد مهر العروس، وهي هنا إبنة عم العريس اللزم. للتدليل على أهمية العروس في نظر

52 . غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص186 - 187.

53 . المصدر نفسه، ص188.

54 . المصدر نفسه، ص188.

أهل العريس، وخصوصاً إذا كان الوالدان شقيقين، يرفع والد العريس من قيمة مهرها، لأنها غالية عليه وذات قدر وقيمة، فيطرح ١٠٠ جنيه استرليني مهراً لها، علماً أن المهر المتعارف عليه ٥٠ جنيهاً بين الأقارب. هنا تدخل المفاوضات التي لا تنقص من قيمة العروس، ومن قدرها؛ بل يتم التخفيض إكراماً للأنبياء والصالحين، والمقامات الدينية الرفيعة. ولنقرأ هذا الحوار الذي يبغي التخفيف من ثقل المهر، مع أن العروس تستحقّه بنظر عمّها اللزم، وهو والد العريس: «قال والد العريس سنقدم لها ١٠٠ جنيه استرليني. وقال أخوه (غير والد العروس)، وما لله وللرسول؟ قالوا ٢٠ جنيهاً. ولخليل الله أبينا إبراهيم؟ فأجاب (والد العروس) ١٥ جنيهاً... حسناً، ولجامع عمر بن الخطاب، ولبيت الله؟ ... عشر جنيهات.. وللحاضرين؟ ... ٥ جنيهات. وهكذا بقي لوالدها ٥٠ جنيهاً»[55]، وهو المهر الذي يدفع للأقرباء.

ولأن قيمة المهور تتغيّر بتغيّر المكان الذي تنتمي إليه العروس، وبدرجة قربها أو بعدها من عائلة العريس، فقد اختلفت قيمة المهر بين أن تكون العروس إبنة العائلة والعشيرة، أو إبنة القرية، أو من خارجها. والمهر في هذه الحالة يسمى فيداً. ففيد العشيرة متعارف عليه ويبلغ في حده الأقصى ٥٠ جنيهاً استرلينياً، وهو الخاص بالزواج من بنت العم، كما مرّ معنا أعلاه. وإذا كان لأحد أن يتزوجها من أقربائها الأبعدين، فعليه أن يدفع لواحد من أبناء عمها اللزم، أو أكثر، مبلغاً إضافياً يمكن أن يصل إلى ١٠ جنيهات. وإذا تزوجت من عريس من قريتها ومن خارج عائلتها، فعلى أهل العريس أن يدفعوا مهراً أكبر بالاضافة إلى مبلغ لابن عمها حتى يسمح لها بالانتقال. أما إذا تزوجت من غير قريتها، فيكون مهرها أغلى والغرامة أكبر، إذ على العريس أن يدفع مبلغاً لإبن عمها، ومبلغاً آخر لشباب القرية لشراء شاة للذبح والأكل. وتسمى هذه الغرامة شاة الشباب، تعويضاً عن حرمان شباب القرية من

55 . المصدر نفسه، ص307.

عروس يمكن أن تكون لأي واحد منهم. أما المبلغ الثالث فيذهب على شكل هدية تقدّم إلى الخادم الذي يمسك بخطم جمل العروس عند الانتقال.

ومن أطرف ما يتأتّى عن قيمة المهر الخاضع لاعتبارات المعيشة والحالة الاجتماعية والاقتصادية للقرية، أنه يمنع التبادل الزواجي بين القرى المتفاوتة إقتصادياً واجتماعياً في معيشتها. فتكون وطأة المهر، في ذلك، متغلبة على اعتبارت القرابة بالمصاهرة، وتقف عثرة في وجه التبادل. وفي هذا المجال تعطينا غرانكفست مثالاً عن كل من القريتين الفلسطينيتين المجاورتين لفتا وأرطاس. في لفتا مهر العروس المطلوبة إلى الخارج بين ٧٠٠ و١٠٠٠ جنيه إسترليني، ومهر العروس من أرطاس المطلوبة إلى الخارج ١٠٠ جنيه، عدا الغرامات التي لا تتعدى في كل الأحوال الـ ٢٠ جنيهاً. وقد تأتّى عن هذا الفارق في قيمة المهر أن ثلاث نساء من أرطاس انتقلن إلى لفتا بالزواج، بينما لم تتزوج أي إمرأة من لفتا من رجل من أرطاس. والحال نفسها بين أرطاس والقرى الأقل شأناً[٥٦].

وليمة الخطبة

تقوم وليمة الخطبة على الذبيحة التي تعتبر الطقس الأساسي والرسمي لتكريس المصاهرة بين العائلتين[٥٧]، أو لترسيخ القرابة وزيادة تماسكها بين أقرباء العائلة الواحدة. والوليمة بذلك، تُظهر أهميتها في جعل المصاهرة حلقة من حلقات التواصل الاجتماعي، وتمتين العلاقات بين المتصاهرين. وتساهم في استمرارية التحالف وتماسكه في المستقبل بما يمكن أن يؤدي إلى استمرار التبادل في علاقات

56 . للتفصيل حول أنواع المهر وكيفية التعاطي معه واختلاف قيمته جغرافياً واجتماعياً، أنظر: المصدر نفسه، ص ص189 - 193،

57 . أنظر ما تعنيه وليمة الخطبة ودلائلها للتفصيل، في:
مقبوب، نظام الأعراس في المغرب، الثقافة الشعبية، العدد 9، مذكور سابقاً، ص72.

الزواج، وبالتالي استمرار الولائم وترسيخ التحالف.

يستعجل المعنيون إقامة وليمة الخطبة، بعد الموافقة وتحديد مهر العروس. فتُذبح الذبائح ويُحضّر الطعام، ولكن لا يبدأ تناوله إلا بعد أن يطمئن أهل العريس على أن كل شيء واضح، بدءاً من تحديد المهر، وصولاً إلى أصغر التفاصيل التي تشي بالتأكيد على ثبات أهل العروس في موقفهم من الخطبة. والوليمة بمجملها، وبالمدعوين إليها، شهود على الخطبة لتثبيتها، بالاضافة إلى ما كتب بهذا الخصوص. ولا يبقى إلا تلاوة الفاتحة، ومن ثم يتناول الجميع الطعام.

أما وليمة الخطبة للمرأة الغريبة، فتتمّ في بيت العروس، وبتكلفة كاملة من قبل العريس، يدعى إليها الأقرباء والجيران للذهاب في موكب، وسط الغناء والأهازيج إلى قرية العروس، وتُذبح هناك الذبائح ويُطبخ الطعام على حطب قادم مع أهل العريس أيضاً. ويأكل الجميع بعد الاتفاق على كل شيء وقراءة الفاتحة[٥٨].

عقد القران والعرس

من المهم القول إن عقد القران شيء، والعرس شيء آخر. إلا أن لا عرس بدون عقد قران، بينما يمكن عقد القران بدون عرس. فمن المعروف أن عقد القران يقوم بسرية تامة، ويقتصر على المقرّبين من العروسين. ويعزو الكثيرون السرّية هذه إلى تجنب ما يمكن أن يعكّر صفو العروسين من إمكانيات السحر والحسد والغيرة والشر، وما يمكن أن يبطله[٥٩]. أما العرس فهو للجميع. يدعى إليه أهالي القرية ومعارف أهل العروسين من القرى المجاورة.

58 . للتفصيل حول وليمة الخطبة داخل قرية العريس والعروس، أو في قرية العروس الغريبة، أنظر: غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص ص308 - 316.

59 . أنظر في هذا الخصوص:

عبدالله، تقاليد الزواج في قرى البحرين، الثقافة الشعبية، العدد 2، مذكور سابقاً، ص29.

يفضّل عقد القران المترافق مع إقامة العرس في أيام بعينها، وفي فصول محددة أيضاً. من هذه الأيام الأعياد الدينية وأيام الخميس والجمعة، بالاضافة إلى الليالي المقمرة والصافية التي تكون عادة في فصلي الصيف وبدايات الخريف، لوفرة الغلال وجفاف الطقس. أما إذا عقد القران مع تأجيل العرس، فيمكن إتمامه في أي يوم، على أن يتحدّد موعد العرس لاحقاً، وهو عادة ما يكون في أيام الصحو والليالي المقمرة لتحلو الاحتفالات، ويصخب الجو بالرقص والدبكة والغناء. وعادة ما تسبق موعد العرس سهريات يحييها أهل العريس في بيتهم، وأهل العروس في بيتهم أيضاً. ويمكن أن تدوم هذه الليليّات طيلة أسبوع بكامله حيث يسود الغناء والرقص وقول الشعر الشعبي المرسل والمغنّى، بالاضافة إلى حلقات الدبكة على صوت المزمار والطبلة، أو المطاليع التي تُنشد إكراماً للعروسين ولمشكّلي حلقات الدبكة والراقصين والراقصات، مع كل ما يرافق ذلك من صنوف الضيافة التي يقدّمها أهل العريس للساهرين. كما يمكن للعريس نفسه أن يقوم بهذا الواجب بتقديمه القهوة المرّة للرجال، حسب مقامات الساهرين. وكذلك الأمر في بيت العروس. وكانت تقام هذه السهريات بما لا يسمح بالاختلاط، بحيث تكون مجالس النساء خلف مجالس الرجال، ولا مانع من اختلاط الأصوات والأهازيج.

من المهم إظهار التفاصيل المتعلقة بمقدّمات العرس والنشاطات المؤدّية إلى قيامه، وما ينشأ عنه، وصولاً إلى دخول العروس إلى منزل عريسها، وصبحية العروسين، لما لهذه الخطوات (السيناريو) من أهمية، إن كان بالنسبة لأهل العريس أو لأهل العروس. ولا بدّ من ملاحظة أهمية ما يحصل لحظة انتقال العروس من بيت أهلها إلى بيت أهل العريس. فحساسية خسارة الأهل لإبنتهم تجعلهم على أهبة الاستعداد للخلاف مع أهل العريس، وتأخير عملية الانتقال، بمراقبة كل خطوة أو كلمة من قبل أهل العريس للتعليق عليها ونقدها، وإظهار الانزعاج الشديد مما يمكن أن يحصل. ذلك كلّه في محاولة للتأكيد على توتّرهم المتأتّي من خسارتهم

لإبنتهم، وللتدليل رمزياً على تعلقهم بها. وإذا سار كل شيء على ما يرام، يظهر ما يعرقل هذه العملية، إما بدفع الغرامة، أو بالانتظار لتصل إحدى قريبات العروس، التي تأخرت، وربما قصداً؛ والعروس لا تقبل التحرك إلا بعد أن يجتمع كل أهلها وأقاربها حولها، ولو تعطّل الموكب لساعات. وأهل العريس، في هذا المقام، يرضخون للمطالب عن طيبة خاطر، وينفّذون كل ما هو مطلوب منهم، لأنهم على إدراك تام مما يحصل، ويعرفون مقام العروس عند أهلها.

ولكن قبل عملية انتقال العروس، وسط الأهازيج والأغاني والزغاريد، لا بدّ من وصف العمليات السابقة لهذه المرحلة. منها القطوع ونقل جهاز العروس وما يرافق ذلك، وترتيب حاجيات العروس في بيت العريس، وتحضيرات العروس والعريس، وما يرافق ذلك أيضاً، وصولاً إلى لقائهما بعد الزفة المعتبَرة، وخلوتهما في ما يسمى بليلة الدخلة.

تفاصيل العرس وثوابته

يقدم لنا سعيد الديوهجي بحثاً قيماً عن تقاليد الزواج في الموصل من أعمال العراق. وهذا البحث، بتفاصيله وطرافته، جدير بأن يقدّم كمثال عن تقاليد الزواج في العراق. وهي تقاليد مشابهة لتقاليد الزواج في لبنان، وفي المشرق العربي في شكل عام. وقد لمست بعد مطالعتها أنها مشابهة تماماً لتقاليد الزواج عندنا في شمالي لبنان التي كانت تمارس منذ أربعة عقود. ومن المهم أن نقارنها بممارسات تقاليد الزواج في فلسطين، كما عايشتها غرانكفست في آخر الربع الأول من القرن العشرين.

تبدأ تدابير قيام العرس "بالقطوع"، وهو اليوم المخصّص لشراء حاجيات العروس والعريس من قبل أهل الطرفين. والقطوع هو ما يُشترى من مصوغات ذهبية وثياب وخلافها. وعادة ما تكون بناء على رغبة العروس، وإن كانت محرَجة، مخافة أن تثقل كاهل العريس وأهله. إلا أن أم العريس وأخواته يشجّعنها على طلب

ما تريد. وفي هذ اليوم، تجهّز النقدية المتفق عليها عند تحديد المهر، وهي عادة عبارة عن عدد من الليرات الذهبية العثمانية، توضع كل خمس قطع منها في كيس خاص. فإذا كانت قيمة الصداق خمسة أكياس، فهذا يعني أن على أهل العريس أن يشتروا ٢٥ ليرة عثملية. هذا طبعاً بالاضافة إلى «النيشان»، وهو المصاغ الذهبي الذي يشتريه أهل العريس لتلبسه العروس، تأكيداً على حجزها لرجل سيتزوجها، ما يمنع التفكير بزواجها من آخر. أما «الحجل»، فهو أكبر قطعة ذهبية ترتديها الزوجة، ولا تخلعها طيلة حياتها، إلا إذا انفصلت عن زوجها بالموت أو الطلاق. والحجل في العراق مماثل للمخمسيّة عندنا المؤلفة من ٥ ليرات ذهبية. وهي تعتبر أحلى زينة للعروس ومبعث فخرها، ورمز غلاوتها على عريسها.

أما الجهاز، فهو كل ما تحصل عليه العروس في القطوع، بالاضافة إلى ما سبق. يضاف هذا كلّه إلى ما كانت قد تدبّرته العروس قبل خطوبتها. وهو عادة ما تصنعه بنفسها وبمساعدة أهلها، وعلى فترات طويلة بانتظار يوم عرسها[٦٠]. والجهاز المحضّر من قبل أهل العريس مع المصاغ الذهبي والنقديّة، يعرض في منزل أهل العريس للفرجة، ومن ثم يحضّر لإرساله إلى منزل العروس بالأبهة اللازمة في اليوم الذي يعرف «بيوم النيشان». وهو اليوم الهام بالنسبة لأهل العروسين، والمحدّد مسبقاً، لأنه يجمعهم معاً في احتفالهم بزواج إبنيهم.

يحمل أهل الختن (العريس) جهاز العروس إلى بيت أهلها بعدد محدّد من المدعوات يعرفه مسبقاً أهل العروس. وتكون الزيارة قبل الظهر، والاستعدادات جاهزة لاستقبالهن في أمكنة مخصصة لهن في المنزل، وحول موائد الطعام، المعدّة من قبل أهل العروس وقريباتها. ومن أفضل لحظات هذا اللقاء، تلك التي تأتي بعد سماع

60 . أنظر للتفصيل حول القطوع وجهاز العروس:

سعيد الديوهجي، تقاليد الزواج في الموصل، في: باسم عبد الحميد حمودي (إعداد)، عادات وتقاليد الحياة الشعبية العراقية، مذكور سابقاً، ص ص62 - 65.

الصرخة : «وصلوا»، إيذانا بوصول أهل العريس. فيجتمع الفريقان في استقبال مهيب، وسط الأهازيج والأغاني والهرج والمرج التي ترافق المصافحات والعناق وإدخال الجهاز إلى بيت أهل العروس. ومن ثم تبدأ مراسم الاحتفال بتقديم النيشان إلى أم العريس لتلبّسه للعروس، وسط الزغاريد، وخجل العروس وانحناء رأسها. ويبدأ الرقص والغناء، بانتظار الدعوة إلى الغداء. وبعد الانتهاء منه، يعود المجلس إلى الانعقاد للرقص والغناء. وتتبارى القريبات في إظهار محبتهن للعروس من خلال الرقص والاهازيج والزغاريد، وخصوصاً من أهل العريس. وتعبّر أم الختن عن فرحتها بالرقص المتواصل، ولا تتوانى جدته عن الرقص، وإن كان للحظات، تعبيراً عن فرحتها بحفيدها. وفي نهاية النهار يعود أهل الختن إلى ديارهم، وسط التندّر بما رأينه أو لاحظنه من أهل العروس، إن كان إيجاباً أو سلباً. وكذا يفعل أهل العروس بعد ذهاب أهل الختن[61].

هنا، تأتي اللحظة المناسبة لتحضير جهاز العروس المؤلف مما قدّمه أهل العريس وما جمعته العروس طيلة فترة عزوبتها. ولترتيب الجهاز طقوس خاصة تعرفها النساء جيداً. فلكل غرض مكانه، حسب نوعه وأهميته. ولكل نوع مكان بروز لرؤيته. وعادة ما يكتمل الجهاز بمشورة أهل العريس ومشاركتهم. وبعد الانتهاء من عرضه وتوضيبه يرسل الخبر إلى أهل العريس للشروع بنقل «الحمالة» (جهاز العروس مكتملاً)، وما عليهم سوى تحديد اليوم المخصص لذلك.

يكون نقل الحمالة، عادة، في يوم الإثنين أو الخميس، باعتبارهما يومين سعيدين ومباركين. ويشهد هذا اليوم احتفالاً رنّاناً بكل ما فيه، بدءاً بتزيين الجمال والخيول، أو لبس أجمل الثياب، وتقلّد السيوف والرماح. وتبدأ المسيرة بالفرسان أولاً، ومن

61 . يسرد الديوهجي بالتفصيل ما يحصل في يوم النيشان، ويقدم لنا وصفاً طريفاً لطريقة إعداد الطعام وحركات النساء في الاحتفال الراقص. أنظر:
المصدر نفسه، ص ص56 - 59.

ثم الموكب والنساء. وعند الاقتراب من منزل العروس يبدأ الموكب بالاهتزاز غناء وتصفيقاً وسط التلويح بالسيوف والرماح والأيدي، وتمايل النساء على الألحان المنشودة. فيتلقّاه أهل العروس بالمثل. ومن ثم ينقل جهاز العروس إلى منزل عريسها وسط الأهازيج والرقص والتمايل، فيلقى الترحيب ممن يمرّ بهم الموكب من الأقرباء والجيران، فيلقونه برش العطور ونثر الأرزّ والورود والسكاكر، إلى أن يصل إلى منزل أهل العريس[٦٢].

بعد نقل الجهاز، لا بد من إجراء العقد، إذا لم يكن قد أجري حتى هذه اللحظات. والعقد لا يختلف في الموصل عن العقود في أي بلد عربي، طالما يقوم حسب مقتضيات الشرع. إلا أن الديوهجي، رغم كل التفاصيل التي أرفقها في بحثه، لم يأت على ذكر السرّية في إجراء العقد[٦٣]، كما يحصل في البحرين وفلسطين، وفي أماكن كثيره غيرهما من البلدان العربية. كما من المعروف في طرابلس اللبنانية أن العقد يقوم علناً بحضور المدعوين، وتوزّع عليهم الضيافة والهدايا. وتعتبر هذه المناسبة الأساس في العرس. أما ما بعد، فهو شأن خاص بأهل العروسين.

يتوّج هذه الإجراءات جميعاً، يوم «الجلبات». وهو اليوم المخصص لجلب العروس من بيت أهلها إلى بيت الختن. وهو أيضاً، يوم «الزفاف». إلا أن لهذا اليوم تسميات أخرى لدى أهل العروس. منها «يوم النقشي» أو النقشة، ويوم «النقلة». وتكون العروس في هذا اليوم مستعدة لأن تُزفّ إلى عريسها، بعد تحضيرات مسبقة تدوم لأيام، تقوم بها صديقات العروس وقريباتها، منها الدعوات إلى الحمّام العمومي

---

62 . من المهم هنا التأكيد على أن الأعراس التقليدية كانت مترافقة، على الأغلب، بوجود العائلة الممتدة التي ستضم إليها من يتزوج من أفرادها بتخصيص غرفة له داخل البيت الكبير، قبل أن يستقر المتزوج في بيت خاص به، وهذا من مقتضيات التغير في بنية العائلة، وفي نمط الحياة في شكل عام. وقد ألمحنا إلى ذلك سابقاً.

63 . الديوهجي، تقاليد الزواج في الموصل، مذكور سابقاً، ص62 - 63.

الذي يُحجز بأكمله إكراماً للعروس، وعلى نفقة إحدى صديقاتها. وكذلك في اليوم التالي، وما يليه، على نفقة صديقة وقريبة أخرى، حتى موعد الزفاف. وبعد احتفالات الحمّام، تأتي ليلة الحنّة التي تعتبر من أهم ليالي العروس قبل الزواج. وهذا تقليد قلّما كان يخلو منه حفل زواج عربي. تُخضّب فيه يدا وقدما العروس في طقوس خاصة في منزل أهلها، ومن ثم كل المشاركات في الحفل. وكذلك يجري احتفال مماثل في منزل أهل العريس. كل هذا يجري قبل يوم الجلبات بليلة واحدة.

أما الزفاف، فيقوم على طقس مشابه لنقل جهاز العروس. إلا أن للشباب دوراً بارزاً فيه. فيأتون مع موكب الزفاف متمنطقين بأسلحتهم يلوّحون بها وسط الأغاني والأهازيج، محيطين بفرس العروس التي يتعهّدها أحد محارم العريس من أعمامه وأخواله. ويدخل هؤلاء الدار على صوت الأغاني والأهازيج والزغاريد. ومن ثم يستلمون العروس عند العصر، ويساعدها أحدهم على ركوب الفرس، ويسير الجمع برفقتها وهم يرقصون ويتمايلون. ويمرّ الموكب في الطريق الموصلة من بيت أهل العروس إلى بيت أهل الختن (العريس) تحت وابل من حبات الأرزّ والسكاكر والورود والعطور إلى أن تصل. فتستقبلها أم العريس بصينية تحتوي على القرآن الكريم وبعض الفاكهة عند المسلمين، ومجمرة تفوح منها رائحة البخور عند المسيحيين، فتقبّل العروس القرآن ويد أم الختن، أو يد أم العريس، وسط رشّ النقود والسكاكر الآتية من سطح المنزل، من قبل إحدى قريبات العريس. وتدخل العروس إلى الدار. وبعد المغرب، تقدم أم الختن (العريس) الطعام إلى كنّتها (العروس)، وسط تشجيع من أمها وعمتها ليلفتا نظرها إلى أنها أضحت في بيت زوجها الآن، وعليها أن تتعوّد على حياتها الجديدة. وبعد صلاة العشاء تُدخل الحاضرات الباقيات العروس إلى غرفتها. وتلازمها «الغسّالة»[٦٤].

64 . هو لقب المرأة التي ترافق العروس وتلازمها حتى بعد ليلة الدخلة والصبحية. وهي تسمى "الداية " في البحرين ولها مهام كثيرة متعلقة بكيفية تصرف العروس أمام عريسها وأهله. أنظر في

المؤتلف والمختلف

لا يختلف الأمر في إقامة العرس بين مناطق من العراق ومناطق من فلسطين أو لبنان وسورية، وحتى مناطق من الخليج العربي والمغرب. فالسيناريو مشابه وإن اختلفت بعض التفاصيل. ففي لبنان الجبل كانت تقام على الأقل حفلتان في ليلية واحدة للعروسين، حفلة للرجال في بيت العريس ومثلها للنساء في بيت العروس. يتخللهما الأغاني والرقص والأهازيج والزغردات والدبكة على صوت الناي والمجوز. وتقام وليمة الطعام والشراب. وكان حفل الحناء معروفاً يحنّى فيه يد العريس اليمنى، ويدا وقدما العروس. سهرة العروس تسمى «جلوة» حيث تُحمم وتجمّل لتصير على أبهى صورة عند خروجها من بيت أهلها. وتُجلس على منصة عالية ليراها الجميع، وهي مطرقة الرأس دامعة، تأثراً بترك منزل أهلها، أو هذا ما عليها أن تظهر فيه إكراماً لهم. فتظهر في شكلها هذا، وسط الغناء والرقص والضجيج، وكأنها في مكان، والاحتفال في مكان آخر[٦٥]. وتنتهي الليلية بانصراف المحتفلات بعد تقديم الضيافة، والدعاء لهن بالأفراح.

يبدأ العرس فعلاً في اليوم التالي بطقوس افتقدتها أعراس اليوم. إذ يبدأ الاحتفال ببرزة العروس في بيت أهلها، بعد إظهارها بأبهى حلّة. وتبدأ حفلة الحلاقة للعريس وسط الأغاني والأهازيج والرقص بثياب العريس، وهم يدورون حوله، وهو مطرق

هذا الخصوص:

عبدالله، تقاليد الزواج في قرى البحرين، الثقافة الشعبية، العدد 2، مذكور سابقاً، ص ص36 - 39.

وتسمى «الوزيرة» أيضاً في المغرب، وهي أيضاً ملازمة للعروس. أنظر:

مقبوب، نظام الأعراس في المغرب، الثقافة الشعبية، مذكور سابقاً، ص73 - 74.

65 . من الطريف في إحدى مناطق العراق أن يحيي هذه الحفلة مغنٍّ ضرير حتى لا يتفرّج على النساء الراقصات والمغنيات، ويكتفي فقط بسماع أصواتهن. أنظر في هذا الخصوص:

سلمان هادي الطعمة، مراسيم دورة الحياة في كربلاء، في: عادات وتقاليد الحياة الشعبية العراقية، مذكور سابقاً، ص83.

الرأس ومستسلم لمقص الحلاق ومشطه. ولا أزال أذكر تلك اللحظات التي يظهر فيها حماس أقرباء العريس في الهز والرهز، وهم يرفعون بأياديهم أمتعة من لباس العريس، بحيث لم يوفّروا الألبسة الداخلية والجوارب والحذاء بالاضافة إلى الحزام والمنديل وربطة العنق. كما لا أزال أذكر، بناء على ما ترسّخ في ذاكرتي من متعة المنظر، بالاضافة إلى إطلاق الرصاص بغزارة، ورمي الليرات الورقية على العريس والراقصين، انصراف الحلاق إلى عمله بالكامل، وكأن لا شيء يحدث حوله، وكذلك الحال بالنسبة للعريس الذي عليه أن لا يتحرك، إلا بإشارة من يد الحلاق[٦٦].

عادة ما يكون هذا اليوم الأحد، وهو اليوم المفضّل والمحبب لإقامة الإكليل (عقد القران) عند العرب المسيحيين. عند وصول العريس إلى باحة الكنيسة على رأس موكب من أقاربه وأصدقائه وعارفيه، يتوجّه بعضهم، وعلى رأسهم والد العريس أو أخوه البكر في حال وفاته، أو عمه، إلى دار العروس لمرافقتها إلى الكنيسة. في لحظة إنتقال العروس تستيقظ الحساسية المتأتية من إعطاء فتاة من الأقرباء إلى رجل غريب، ويتمظهر ذلك من خلال معارضة أحد أقربائها للإنتقال دون البرهان على أن أهل العريس جديرون بأخذ عروسهم. والبرهان هو رفع أثقال معروفة. وتحصل المشادة المماثلة للمعرقَلات التي ترافق انتقال العروس في البلدان العربية التي رأينا أمثلة منها في ما سبق. وبعد النجاح في الامتحان، تنتقل العروس على ظهر حصان مزين أو بغل إلى الكنيسة حيث ينتظرها العريس. وعلى طول طريق موكب العروس، تُستقبل بنثر الأرز والورد وقطع السكاكر على جسدها وأجساد المشاركين في الموكب[٦٧].

66 . هذه اللحظات محفورة في ذاكرتي منذ كنت لا أزال طفلًا، وساهم في ذلك كون الحلاقين اللذين كانا يتناوبان على الحلاقة للعريس هما من أشقائي. وكان شعوري لا يوصف بكونهما كذلك، وكأنهما هما اللذان يجعلان من العريس عريساً بالفعل.

67 . أنظر للتفصيل حول تقاليد الزواج والعرس في لبنان الجبل:
فريحة، القرية اللبنانية حضارة في طريق الزوال، مذكور سابقاً، ص ص153 - 176.

بعد الإكليل يعود موكب العروسين من طريق أخرى[68] إلى منزل العريس، وسط الرقص والأهازيج ونثر الورود والأرز والسكاكر إلى أن يصل. هنا، تستقبل أم العريس كنّتها وابنها والحاضرين بماء الزهر والورد، وأخرى بالبخور. وتقدم أم العريس للعروس طبقاً تناولها إياه ابنتها أو شقيقتها يحتوي على خميرة عليها أن تلصقها على عتبة الباب. ولطريقة لصقها أهمية، لأن عليها أن تثبّت على العتبة للتدليل على الفأل بثبات الزواج. وتنثر ما هو موجود على الطبق من حبّات التفاح أو الرمان والنقود، بعد تصليبها على الخميرة ونثرها يمنة ويساراً وإلى الخلف وإلى الأمام لمن ينتظرها داخل البيت، وسط الزغاريد والهرج والمرج لالتقاط ما نثرته، لأن في ذلك ما يدلّ على إمكانية قرب فرح مَن حصل على بعض المنثور. ومن أجمل ما كان يحصل قبيل نزول العروس عن الفرس الذي يحملها، أن تطلب شخصاً ليُنزلها. وهذا الشخص يكون إما على خصومة مع أهل العريس أو العروس، ولا يكون حاضراً، وبالتالي لا يستجيب. فتقول إنها لن تنزل إلا على يده. فيصل إليه الخبر، فيأتي مسرعاً ليُنزل العروس. وتكون، بذلك، نهاية الخصومة، ويعود الوئام بين الجميع[69].

في المغرب، يدعو أهل العريس أهل العروس إلى وليمة بعد الانتهاء من القطوع. والوليمة تدعى الأسبوعية. وفي ليلة الحنّاء يُفتح باب الغرامات لتنقيط العروس

68 . من ضمن المعتقدات المرافقة لطقوس الإكليل تجنّب المرور في الطريق نفسها في العودة لأن ذلك محطّ شؤم يمكن أن يتأتى منه شر للعروسين. وفي الإكليل أيضاً تقف إحدى قريبات العريس وفي يدها إبرة وخيط دون عقدة تخيط بها طرفي ثياب العروسين بإدخال الإبرة والخيط وإخراجهما بتكرار يبقى طيلة فترة الإكليل، وذلك إبعاداً للسحر والربط والشر التي يمكن أن تحيق بالعروسين في المستقبل من قبل الحاقدين والحاسدين. هذا السلوك يستعيض عنه المسلمون بسرّية عقد القران إلا على الأهل الذين لا يمكن أن يحملوا ضغينة لأي من العروسين.

69 . لقد حدث أن شهدت أكثر من حالة من هذا النوع، ومنها حالة بقيت أكثر من ساعة قبل أن يستجيب الشخص لنداء العروس. أنظر أيضاً:
فريحة، القرية اللبنانية حضارة في طريق الزوال، مذكور سابقاً، ص166 - 167.

واستقبال الهدايا برفقة الوزيرة[70]. وغالباً ما تستقبل العروس النقوط والهدايا في أي عرس عربي. أما في البحرين فثمة تقليد يقوم على هدية العريس لأم العروس، وهي عبارة عن كميات من السمك والخبز يوزّع على الحاضرين من أهل العروس. ينضمّ ذلك إلى الطقوس المميزة المرافقة لعملية شراء الملابس وعلاقتها بالانتماء المذهبي. هذا بالاضافة إلى أن أكثر خطوات العرس والأغاني المرافقة لها ذات علاقة بآل البيت الشيعة، بينما تكاد تختفي كل ما له علاقة بالارتباط الديني لدى المسلمين السنّة، إلا ما له علاقة بإجراءات العقد وما يستلزمه شرعاً[71].

أما ما يشتريه أبو العريس من الذهب، فهو على قدّ الحال في البحرين. ومن المعتاد، في حال نقصان الذهب في يدي العروس، أن تستعير من أقاربها أو جيرانها لإكمال النقص، كما يجري تماماً في قريتنا في شمالي لبنان. وقد حدث أنني استرجعت بيدي أسوارة كانت أن استعارتها قريبتي العروس من جارتها. ومن المهم ذكر الضيافة في بيت العروس، فهي على نفقة العريس. كما أن الملابس وأدوات الزينة لها أهميتها، وهي ترمز إلى علوّ قدر العروس والعريس معاً. أما الأطعمة، فهي الدليل الأبرز على تأثير البيئة، إذ تزخر الموائد بالسمك واللحم، ويندر وجود لحم الدجاج لندرة وجوده في الجزيرة. وإذا وُجد يقدّم إلى كبار القوم. ومن التقاليد المعبّرة في البحرين أن ثمة طعاماً مخصوصاً يوضع تحت سرير العروسين في بيت أهل العروس لإشغال

70 . مقبوب، نظام الأعراس في المغرب، الثقافة الشعبية، مذكور سابقاً، ص73 - 74.

71 . أنظر في هذا الخصوص ما يتعلق بتقاليد الزواج في قرى البحرين الشيعية، وتقاليد الزواج في مناطق من فلسطين والعراق وتونس والمغرب ولبنان التي ذكرت في هذا البحث. أما ما يتعلّق بقرى البحرين، فيمكن الإطّلاع على تفصيل ذلك في :

عبدالله، تقاليد الزواج في قرى البحرين، الثقافة الشعبية، العددان 2، و3، صيف وخريف 2008، ص30 من العدد 2 وخصوصاً ما له علاقة بالقصاص أو القطوع، أي تجهيز ثياب العروس ولوازمها من الأقمشة؛ وص 48 - 49 من العدد 3، وفيهما ما يرتّب على قدر عدد الأئمة إن كان في جدائل الشعر أو الغناء الذي يتناول آل البيت ومدحهم.

الجن، فيلتهي بالأكل ولا يلتفت إليهما. ومن الطريف أن يرمى هذا الطعام في الصباح، على دسامته، ولا يؤكل.

من تقاليد الزواج في هذه القرى أن يبقى العريس في بيت أهل عروسه، وتكون ليلة الدخلة فيه بإشراف الداية وتوجيهها، وذلك حرصاً على العروس التي عليها أن تتعوّد على زوجها، وعلى حياتها الجديدة، قبل الانتقال إلى بيت أهله، بعد إثني عشر يوماً من زفافها. ومن الطريف، أيضاً، أن لا تكشف العروس عن وجهها إلا بعد أن ينقدها العريس مالاً، تأخذه الداية عن طيب خاطر لقاء أتعابها. وفي صبحية اليوم التالي يستقبل العروسان المهنّئين، ويتلقّون النقوط والهدايا منهم. كل ذلك، والعريس لا يزال في بيت أهل عروسه. وفي يوم الدواس، تقوم العروس وأمها بزيارة بيت أهل العريس للإطّلاع على أحوال البيت الذي سيضمّها مع زوجها، تمهيداً للإنتقال النهائي. وفي هذا اليوم، توصي الأم ابنتها أن تكون مطيعة لزوجها وأهله، وأن تبرهن في سيرتها عن صلاح تربيتها، بالاضافة إلى إفهامها بشتّى الطرق أن بيتها هو بيت زوجها وليس بيت أبويها، وعليها أن تعيش حياتها على هذا الأساس[٧٢].

أما في تونس، فإن أهم ما يميز تقاليد الزواج في إحدى مناطقها، هو اعتبار حفل الزواج متنفساً للقاء الشباب والفتيات في أيام محدّدة قبل الحفل الكبير. وهي أيام الحطابة والغربالة والورّادة ويوم الصداق. وهذه الأيام تعني على التوالي: جلب الحطب، وتأمين مستلزمات الغذاء وتحضيره، وجلب الماء العزيز على قلوب الناس. القيام بهذه المهام يكون مشتركاً بين الشباب والفتيات. ونتيجة لهذا التعاون، تنشأ

---

72 . أنظر للتفصيل:

عبدالله، تقاليد الزواج في قرى البحرين، الثقافة الشعبية، العدد3، مذكور سابقاً، ص57 - 65. والجدير ذكره في هذا المقام أن بحث عبدالله الآنف الذكر هو في الأصل رسالة ماجستير في الأنتروبولوجيا نشر على حلقات ثلاث في مجلة الثقافة الشعبية، الأعداد 2 و3 و4، صيف، خريف 2008 وشتاء 2009. وفي القسم الثالث تدرس عوامل التغيير والأسباب المؤدية إلى ذلك.

بدايات علاقات تلاحق بالاهتمام اللازم لتتحوّل إلى إبرام عقود الزواج في المستقبل. ويوم الصداق معروف بتحديد قيمة المهر، قبل إقامة العرس الذي يتألف بدوره من أيام ثلاثة: يوم الخيمة ويوم الكسوة ويوم الجحفة. وهي على التوالي يوم بناء الخيمة التي ستضم الاحتفال بالعرس، ويوم إلباس العريس ثياب العرس ليظهر باعتباره سلطان يومه، والأيام التالية برفقة وزيريه، ويوم الدخلة على العروس التي لا تكتمل الفرحة فيها إلا بعد رؤية شهادة العذريّة على باب الخيمة[٧٣].

أما ما عدا ذلك فهو يشبه تقاليد الأعراس في مناطق العالم العربي، على اختلافها. إلا أن ثمة ما يبقى القاسم المشترك الكبير الذي يحدّد أصول العلاقة بين العريسين وبين أهلهما، بما يحفظ كرامتهما وكرامتهم. وهذا في كل حال، ما تحافظ عليه تقاليد الزواج والأفراح في كل مكان.

العرس النموذج

من المهم متابعة تفاصيل العرس في فلسطين، وفي قرية أرطاس بالذات والقرى المجاورة. ذلك أن طقوس العرس والاحتفالات المرافقة لها تبقى أكثر دلالة لوجود شاهد عيان يسجّل الوقائع بحس الباحثة المدققة والعين الناقدة المتخصّصة.

بعد أن تحدّد غرانكفست أيام الأعراس المفضّلة عند العرب في شهري آذار ونيسان، لإقامة احتفالات العرس، تؤكد أن الناس يتجنّبون الزواج في شهر محرم. كما يفضّلون أيام الأحد والخميس، باعتبارهما يومي يُمن أكثر من غيرهما. وهما مفضّلان إلى يومنا هذا: الخميس ليلة الجمعة للمسلمين؛ ونهار الأحد لدى المسيحيين، على أن تسبقه سهرية العرس ليلة السبت - الأحد. أما أمسيات الفرح، فهي للرقص وشرب

73 . الهاشمي الحسين، العراسة في الجنوب التونسي، الثقافة الشعبية، العدد 21، مذكور سابقاً، ص ص76 - 86. قارن ذلك مع تفاصيل العرس في مدينة دمشق وفي الريف السوري، في: نعيسة، مجتمع مدينة دمشق، الجزء الثاني، مذكور سابقاً، ص ص696 - 702.

القهوة. الرقص للنساء، وشرب القهوة للرجال. ومن ثم يبدأ الرجال بالرقص على ألحان الزجل الشعبي في صفين متقابلين. إلا أن الفصل بين رقص النساء ورقص الرجال ملحوظ، وإن كان الاختلاط في الأغنيات والأهازيج مسموعاً لدى الطرفين. والأهم في الأمر أن لا تظهر العروس في هذه الأمسيات لأنها حزينة على فراق أهلها. كما لا تشارك في شراء جهازها الذي هو من مهام العريس وبعض قريباتها. وهنّ، ربما يعرفن ماذا تريد العروس، وما عليهن شراؤه. ومن ثم تبدأ طقوس جلب الجهاز إلى بيت العريس وسط الغناء والزغاريد وتقديم الضيافة للمحتفلات، ومن ثم عرضه. وثمة تخصيص في الشراء. فالعريس يشتري كل ما يلزم، ويبقى لوالد العروس أن يشتري الثياب الحميمة، وما يلزم ارتداؤه في الحياة اليومية. وتدخل أدوات الحنّة من ضمن الجهاز. تحنّى العروس والحاضرات جميعاً وسط الأغاني والأشعار الشعبية الفلسطينية، ومن ثم يبدأ الاستعداد لانتقال العروس إلى بيت عريسها.

في يوم العرس لا يختلف الأمر عما رأيناه في أعراس العراق أو جبل لبنان. فالاستعداد يبدأ بجلوة العروس، والحلاقة للعريس، وبارتداء أبهى الملابس للمحتفلين والمحتفلات، ومن ثم يبدأ موكب العريس بالتوجّه إلى بيت العروس. وفي طريق الذهاب والعودة، إذا كانت العروس من قرية مجاورة، يتسابق الفرسان في مشهد حماسي مع الحداء والأهازيج[٧٤].

تروي لنا غرانكفست حادثة طريفة كانت شاهدة عليها في أحد مواكب هذه الأعراس. ذلك أن موكباً تأخّر في شكل لافت عن موعده. ولدى السؤال، جاء الجواب بأن العروس صغيرة، ولا بدّ من ختم المختار لإتمام الأمر. والمختار رفض إعطاء الإذن بسبب صغر سنها. إلا أن المال والسكّر والقهوة سهّلت الأمر. «وهكذا قدّمت له الرشوة ليمنح إجازته؛ لأن عمر العروس كان أحد عشر عاماً فقط، والحكومة

74 . أنظر للتفصيل، غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص ص335 - 365.

(المنتدبة) تمنع زواج الأطفال منعاً باتاً»[٧٥].

أفردت غرانكفست صفحات عدة للكلام على الوقت الذي ينتظر فيه المحتفلون العروس لتنتهي من زينتها لتصير جاهزة للانتقال إلى منزل العريس. وربما أهل العروس يصطنعون هذا التأخير للتدليل على عدم استعجالهم في التخلي عن ابنتهم. وطيلة فترة الانتظار هذه، تكون النساء في أبهى حلّة، وأحلى فرح، يغنين ويرقصن أمام العروس وأهلها. طبعاً، هذا فرح أهل العريس الظاهر في الرقص والغناء. أما أهل العروس فهم في وجوم، لأن ابنتهم ستخرج من بيتهم إلى دار غريبة، والعروس تشاركهم الوجوم ولا تدري إذا كان عليها أن تفرح لفرح هؤلاء، أو لصمت وحزن أولئك. إلا أن ما لفت الباحثة هو ذلك الغناء المتواصل، والحركة السريعة بالرقص والدوران قبالة العروس. واستنتجت، بحق، أن الاحتفال بكل ما فيه، ما هو إلا من ضمن الواجبات الاجتماعية للتعبير عن الفرح والتضامن، لأن الدنيا أخذ وعطاء. فأنا أرقص في عرس إحداهن، لأن أحداً من أقاربها رقص أو سيرقص في عرس يخصّني. هذا التبادل هو في الأفراح كما في الأحزان التي يمكن أن تحصل. فيحل هنا البكاء والعويل بدل الرقص والغناء.. وهكذا[٧٦].

وعند الانتهاء من تحضير العروس وتهيئتها للإنتقال، يمكن أن يتحول هذا التناقض في التعبير عن اللحظة تجاه العروس، فرحاً أو حزناً، إلى ما يزيد من حساسية أهلها تجاه هذا الأمر. فيدفعهم ذلك إلى اختلاق المشاكل التي تعيق تحرّك الموكب، للتعبير عن صعوبة التخلّي عن العروس. فتوضع الشروط، كما في السلوك الذي أتينا على ذكره سابقاً. فيطالب عم العروس مثلاً بالتعويض، أو تمنع الأخت خروجها من المنزل

75 . المصدر نفسه، ص365.

76 . أنظر للتفصيل:

المصدر نفسه، ص ص367 - 373.

قبل تنفيذ ما ترتئيه من مطالب. ويمكن أن تصل هذه المعرقلات إلى حد التراشق بالكلام أو الاشتباك بالأيدي. وينتهي ذلك كله بتلبية ما يطلبه أهل العروس، لأنها أغلى من ذلك بكثير[77]. فيظهر الأمر وكأن العروس ليست غالية على أهلها فحسب، فيعرقلون، لذلك، رحيلها عنهم؛ بل أيضاً، غالية على أهل العريس، ومستعدون لبذل الغالي والرخيص في سبيل الحصول عليها.

ولانتقال العروس طقوسه أيضاً التي تبدأ بتوصية العروس بالتكيّف مع عادات أهل زوجها وإطاعتهم، كما إطاعة زوجها. وتنتهي بتلقينها كيفيّة السلوك والتصرف تجاه الغرباء. ولحظة الخروج، تظهر برفقة عمها وخالها. «يمسك عمها بذراعها ويمسك خالها بذراعها الآخر، وهكذا تخرج من بيت أبيها»[78]. وتقاد إلى الجمل الذي سينقلها برفقة النساء وسط الأغاني والأهازيج. وفي الغالب عم العروس هو الذي يقود الجمل الذي سيوصلها إلى بيت عريسها على شكل كتلة من الثياب الثقيلة التي تحميها من العين، إذ ليس على أحد أن يرى العروس إلا العريس في لحظة الاختلاء بها. ولأن الزواج ينقل العروس من مجال جغرافي إلى آخر، فإن الاختلافات السياسية بين فرقاء محليين كانت سبباً في إجراء طقوس محددة متعلقة بألوان أعلامها. ولهذا الاختلاف أهمية خاصة، على العروس مراعاتها إذا أرادت الانتقال من جو حزب سياسي إلى جو مغاير، كأن تغيّر، مثلاً، في ألوان ثيابها إذا كان العريس من حزب آخر. وقد لحظت الباحثة مشاكسات عديدة نشأت عن عدم احترام هذه

77 . للتفصيل حول حوادث بعينها حدثت في قرية أرطاس الفلسطينية للتدليل على صعوبة التخلي عن العروس من قبل أهلها، علماً أن جل منى الأهالي هو تزويج أبنائهم، ذكوراً كانوا أو إناثاً، أنظر: المصدر نفسه، ص ص373 - 377. أنظر أيضاً:

نعيسة، مجتمع مدينة دمشق، الجزء الثاني، مذكور سابقاً، ص699.

78 . غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص380.

الطقوس[79]. كما أن من طقوس الانتقال، أن يدعو أهالي القرية المجاورة التي يمر فيها موكب العرس جميع المشاركين في الموكب إلى وليمة غداء، إذا كانوا ينتمون إلى حزب قرية العريس. "وهكذا فإن على أهل بيت جالا أن يدعوا أهل أرطاس إلى وليمة إذا مروا بقريتهم في موكب عرس، وعلى أهل أرطاس أن يعاملوهم بالمثل إذا مرّوا بأرطاس في رحلة كتلك، على الرغم من أن أهل بيت جالا مسيحيون، فالتضامن السياسي هنا أهم من اختلاف الأديان»[80]. ويظهر هنا أيضاً أن التقاليد تتجاوز مسألة الانتماء الديني، وتضع هذا في ركاب تلك.

عند الوصول إلى بيت العريس يسود الهرج والمرج، وتطغى الأغنيات والزغاريد على أي شيء آخر، وتختلط فيما بينها بحيث لا تسمع إلا الأصوات المنغّمة. وغالباً ما تكون مضادة ومتشابكة بين أهل العريس وأهل العروس. وهذا ما يمكن أن يوصل إلى احمرار العيون دون أن تتجاوز ذلك، بهمة المحتفلين[81].

إن أهم ما تقوم به العروس، لحظة إنزالها عن ظهر الجمل أو الحصان من قبل أهل العريس، هو العمل على لصق الخميرة على عتبة الباب، وسط الأهازيج والحماسة. وهو طقس هام جداً معروف في المشرق العربي، ولدى كل الطوائف. والخميرة رمز البركة والحياة، من أجل أن تكون العروس واهبة البركة والحياة في بيت زوجها[82].

79 . المصدر نفسه، ص ص390 - 394.

80 . المصدر نفسه، ص394.

81 . حول زغاريد النساء من الطرفين وأغانيهن في هذه المناسبات، وما يمكن أن تصل إليه، أنظر: عاطف عطيه، في الثقافة الشعبية العربية، المعنى في القول والمغنى، جروس برس، 2017، طرابلس، ص ص156 - 159.

82 . للمزيد من التفاصيل حول مسألة الخميرة وما تعنيه في ذهنية الناس، وللمقارنة مع الخميرة ولصقها في لبنان، أنظر:
غرانكفست، أحوال الزواج في قرية فلسطينية، مذكور سابقاً، ص ص403 - 415.

ومع لصق الخميرة، يضربها العريس على يدها ثلاث ضربات للتدليل على سلطته عليها. إلا أن العريس لا يسلم من الضرب من قبل الشباب المتحلّقين، فيحتمي بعمه (من عزوته)، ويدخل إلى البيت بسرعة، ويصرف همّه عن مراقبة العروس أو الانشغال بها، لأن في ذلك، ربما، ما يدهشه أو ما يشغله فتتعطل قواه في معاشرة العروس. فيلتهي، لذلك، بنفسه ويدخل بسرعة قبل أن تنهي العروس عملها[٨٣].

من الممكن أن يكون لهذا التصرف نوع من الإيحاء بسلطة العريس على عروسه. وعليه أن يبيّنها لها في لحظة دخولها إلى بيت الزوجية، تعبيراً عن قوامة الرجال على النساء. كما أن ضرب العريس يمكن أن يدلّل على أن العروس ليست وحيدة، وثمة من يحميها من أي مكروه يمكن أن يطولها. فتنتهي المسألة في اللقاء الذي يحصل، من بعد كل ذلك، بين العروس والعريس الذي، ربما، لم يستطع رؤية عروسه حتى تلك اللحظة. وهي اللحظة التي تأذن بانتهاء العرس بعد الوليمة التي أقامها العريس في منزله للرجال من الضيوف ومن ثم للنساء، وإرسال كل ما يلزم لوليمة أهل العروس لأنها على نفقته. أما إذا كانت العروس من خارج القرية، فعليه أن يقدم «شاة الشباب» لإعداد وليمة شباب قريتها، أو يفدي ذلك بالمال لقاء حصوله على إبنة قريتهم[٨٤].

ما بعد العرس

لا بد من انتهاء يوم العرس. وانتهاؤه يأذن بلقاء العروسين اللذين عليهما هنا أن يرتاحا من عناء يوم طويل. إلا أن نقوط العروس محطّة هامة في العرس الفلسطيني. إذ على العريس وأهل العروس والعريس والأقرباء أن يقدّموا لها النقوط (الهدايا النقدية). ويبدأ الطقس بمجيء العريس حاملاً سيفه ليمرّره ثلاث مرات على وجه

83 . المصدر نفسه، ص ص413 - 415.

84 . المصدر نفسه، ص ص416 - 420.

العروس، ثم يكشف به النقاب عن وجهها. وإذا كان في الطقس ما يبيّن رمزية سلطة العريس، فإنه بعد ذلك، لا يتوانى عن دفع المال بطريقة طقسية أيضاً؛ إذ يضغط بقطعة منها على جبينها، وأخرى على خدها اليمين ومن ثم الخد الشمال. وعلى أم العروس في هذا المقام أن تلتقط النقود، وكذلك كل المال الذي تنقّط به ابنتها. وبعد الانتهاء من التهاني، يخلو البيت من الزوار، ويتناول العروسان عشاءهما المخصوص بمفردهما، أو مع من تبقى من أهل العروس وأهل العريس. وبعد ذلك تبدأ الخلوة.

للخلوة أهميتها الكبرى لأهل العروسين في أي مكان من البلدان العربية. فهي غاية كل ما سبق. وبداية حياة زوجية لهما بدأت بعد حياة طويلة بالدعاء لكل منهما بفرحته. وها هي تحققت. إنها ليلة الدخلة للعريس على عروسه. وهي الدالّة على رجولة العريس، وعفة وطهارة العروس. ذلك أنها هامة لأهل العروسين بقدر أهميتها للعروسين نفسيهما. ومن طقوس الخلوة أنها تبقى سبعة أيام، لا يرى أحدٌ العروسَ خلالها، وخصوصاً في الليل. فالعروسان في خلوة. وتبدأ بطلب العريس من عروسه أن تفك حذاءها (الوطا)، فلا تستجيب لخجلها، «فيلقي لها بعشرة قروش، فلا تستجيب، فيلقي لها بعشرة قروش أخرى فلا تستجيب، وهكذا يفعل حتى ترضى»[٨٥].

وفي اليوم التالي، «الصباحية»، ينحصر الهمّ في معرفة ما آلت إليه الحال بين العروسين في ليلة الدخلة. وثمة دلائل كثيرة تُظهر ذلك، منها وجه العريس وابتسامته، أو خجله أمام المهنئين في مجلس الرجال، وذهاب العروس إلى النبع لجلب الماء، ولقاء النساء هناك لمعرفة أحوالها، أو نشر الغسيل الأبيض على سطح منزل العريس للتدليل على فض عذريتها، وغير ذلك من الإشارات. ذلك أن نتيجة هذه الخلوة لا بد لها أن تظهر، لأنها الدليل الذي يعطي صك الطهارة للعروس، وصك الرجولة

85 . المصدر نفسه، ص432.

للعريس وفحولته[٨٦]. ومن المعلوم أن هذه الأخبار تنتشر بسرعة في القرية، وبإيعاز من أهل العروسين، لأن في نشرها ما يدلّل على حسن التربية ووفرة الكرامة. وبعد ذلك يستقبل العروسان المهنئين طيلة الأسبوع، قبل أن تعود العروس إلى ممارسة حياتها العادية في بيت زوجها، كما كانت تمارسها في بيت أهلها قبل زواجها. ولكن هذه المرة، باعتبارها فرداً من عائلة زوجها، أو سيدة منزلها الجديد.

الثابت والمتغير في تقاليد الزواج

من نافل القول التأكيد على أن تقاليد الزواج عند العرب المأخوذة أمثلة منها في ما سبق من هذا الفصل، لا تشمل تفاصيل كل ما يحصل في ممارسة هذه التقاليد، كما لا تدّعي القول إن ما يمارسه العرب في عمليات الزواج، منذ البدء في انتقاء العروس، إلى الصباحية، هي متماثلة. فالتفاصيل، بطبيعة الحال، مختلفة باختلاف نمط حياة المجتمعات التي تحصل فيها، وخاضعة لمعطيات هذه المجتمعات، ولظروف معاشها ولطرق تعاملها مع بيئتها ومع ناسها. ولكن يبقى ما هو مشترك، باعتباره خاضعاً لنمط المعاش وتشكيل العائلة، وسلطة الأب، ولما يقوله الشرع الديني في هذا الخصوص. وما يمكن ملاحظته هنا، أن تأثير العامل الشرعي لم يظهر إلا في تحديد المهر وإجراء العقد في القرى السنّية. أما في القرى الشيعية فقد ظهر، بالاضافة إلى ذلك، ولاءها لأهل البيت وللأئمة الإثني عشر في مراحل متعددة من طقوس الزواج[٨٧]. كما لم يظهر في تحديد المهر إلا الصداق المعجّل الذي يهون التعامل معه،

86 . للتفصيل حول كل المراحل التي تلي الاحتفال بالعرس، أنظر:
المصدر نفسه، ص ص424 - 435.

87 . بالاضافة إلى ما سبق من ذكر الأئمة الإثني عشر وأهل البيت في طقوس الزواج لدى الشيعة في قرى البحرين، أنظر أيضاً تفاصيل ذلك في:
الطعمة، مراسيم دورة الحياة في كربلاء، في: عادات وتقاليد الحياة الشعبية العراقية، مذكور سابقاً، ص ص81 - 84.

إن كان في تحديده وتغيّره، بناء لعوامل قرابية واجتماعية، أو لإلغائه بناء على ما يقره زواج البدل، باعتبار أن مهر العروس هو من حق أهلها، بدلاً من أن يكون من حقها هي. وفي هذا المجال يستعمل أهلها «المهر العيني»، وهو العروس التي تدخل إلى بيت زوجها كبدل عن العروس التي خرجت. وفي هذه الحالة تخسر كل من العروسين، الخارجة والداخلة، مهريهما، وهو ما لا يقره الشرع ولا يعمل به. وإذا لم يكن الزواج بالبدل، يستعمل والد العروس مهر ابنته ليدفعه مهراً لزوجة إبنه المستقبلية، وربما لزوجته الثانية. هذا على صعيد المهر. أما على صعيد العقد، فغالباً ما يتم الزواج من قاصرات بالمعنى الحقوقي لهذه الكلمة، وإن كنّ بلغن من الناحية الجنسية. ولا فرق هنا بين الزواج الكنسي والزواج الشرعي. ما يعني أن حق تقرير مصيرها في يد أبيها. فبمجرد موافقته، لا مجال للرفض من قبلها، علماً أن الشرع أكّد على ضرورة موافقة العروس الصريحة على زواجها. والموافقة هنا لا معنى لها إذا لم تكن واعية لتداعيات خطوتها، ومدركة لأهمية ما تقوم به، وهو تقرير مصير حياتها.

أما في الزواجات الحديثة، فإن الاهتمام بالعقد وتحديد الصداق صارا أكثر وضوحاً بما يقره الشرع الديني، بالاضافة إلى أخذ موافقة العروس من قبل المأذون بإجراء العقد، أو الكاهن في الكنيسة الذي يسأل علناً العروس إذا كانت قابلة بالعريس، «هل تقبلين بفلان زوجاً لك؟ وعليها أن تجيب بنعم، وكذلك يسأل العريس ليجيب بالإيجاب، وبعد ذلك يبدأ الاحتفال بالإكليل.

هذا على صعيد الشرع الديني، وعلاقته بمسألة الزواج. أما على الصعيد الاجتماعي، فإن صعوبة تعرّف الشاب على الفتاة الذي يمكن أن يوصل إلى الاتفاق على الزواج، أفسح في المجال لتدبير الزواج من قبل الأهل. والشأن الاجتماعي نفسه أعطى للأب سلطة إدارة بيته في كل شيء. وكان من المنطقي أن تشمل هذه السلطة تزويج أبنائه من دون التفكير حتى في استمزاج آرائهم. ذلك أن كل شيء في هذا الإطار

مطلوب من الأب نفسه، بدءاً من تدبير العروس إلى السكن والاستهلاك. فتصير الأمور كلها، مرتبطة فيما بينها في تماسك بنيوي لا ينفصم. وفي إمكانية الانفصام وحصوله، تنفرط البنية بكاملها لتتشكل عناصرها من جديد في بنية مغايرة، أو تبقى سابحة في فضاء جديد تجد من العسير عليها تشكيل بنية متماسكة وبديلة.

تغيُّر نمط الحياة، وانتقاله من بنية تقليدية، إلى بنية مستحدثة تأخذ أجزاء من كل عنصر من بنية قديمة مادة لها، للتعبير عما تستحدثه من عناصر تُدخلها على تقاليد الزواج؛ منها ما يغلّف بعضاً من التقاليد القديمة بغلاف مستحدث؛ ومنها ما يستبدل تقاليد راسخة بسلوكيات جديدة تعمل على ترسيخ عادات جديدة ما كانت معروفة من قبل؛ ومنها ما تستغني عن تقاليد راسخة دون معرفة ما يمكن أن يحلّ محلها[٨٨]. فتضيع بذلك، طقوس واحتفالات ودلالات، وتحلّ محلّها طقوس سينمائية مبنية على الإخراج والتمثيل الخفيّ والمعلن، مترافقة مع ميول استهلاكية بذخية تدلّل على مقدرة المعنيين الإنفاقية، وتضيّع كا ما يمتّ إلى ما يعنيه الزواج، باعتباره تعبيراً عن التواصل الاجتماعي وتجديداً لعلاقات القرابة، أو مناسبة لإيجادها. وتُميّع كل ما يعنيه العرس بمحطاته كافة، والمذكورة بتفاصيلها سابقاً، وتحوّله إلى احتفال مرقّم في مكان غريب، وإلى موائد لا يظهر فيها ما يمتّ بصلة إلى العروسين وإلى أهلهما؛ وإلى رقص وفقش غالباً ما يقوم بهما أهل العروسين والمقربون منهما، دون أن يعني ذلك للمدعوين شيئاً، إلا التعبير بالحضور للمشاركة، وكأنهم في مكان آخر، ومدعوون إلى وليمة لا علاقة لهم بها.

صحيح أن العروسين اختارا أنفسهما بمعزل عن الأهل، إلا أن الخطوات التقليدية لا بد من فعلها. فعلى أهل العريس أن يطلبوا يد العروس، ولا بد لأهلها أن يوافقوا،

88 . أنظر في هذا الخصوص تخلخل البنى التقليدية العربية دون وجود البديل، ما أدى إلى خلق بنى مستحدثة لا هي بالتقليدية ولا هي بالحديثة، في:

شرابي، النظام الأبوي، مذكور سابقاً، المقدمة والفصل الأول، ص ص21 - 37.

وإن كان الأمر مدبّراً مسبقاً. ما يعني أن العريس قرّر الزواج واختار عروسه، ومن ثم علم الأهل بذلك ووافقوا. وهنا يكمن الفرق بين أن يزوّج الأب ابنه، وبين أن يتزوج الإبن وعلى الأب أن يوافق، ذلك أن له المشورة، وليس بالضرورة الرضى، وإن فضّل العريس رضا أبيه وأمه على عدمه. ولا بدّ من الخطبة العلنية ليصير من المتاح أن ترافق الخطيبة خطيبها، وإن كان لا بد من محرم مرافق في أماكن كثيرة من العالم العربي. وإذا كان القطوع قد خفّ تأثيره، فإن مرافقة الخطيبة للخطيب في تدبير حاجات العرس، بدل الجهاز، صارت شائعة. وتبدأ من تدبير المصاغ مروراً بشراء ما يلزم للعريس والعروس معاً، وصولاً إلى انتقاء مفروشات المنزل وأدواته، بالتشارك والتضامن والموافقة. كما أن تحديد موعد العرس وتفاصيله منوط بهما، وإن شاركهم في ذلك الأهل والأصحاب.

ودخلت على خط سيناريو العرس، تدبير القاعة وتفاصيل لائحة الطعام، والمصوّر وتحديد المدعوين بالعدد على بطاقات الدعوة، وإن كان العريس والعروس من القرية نفسها. فحلّت، بذلك، البطاقة محل الوفد من أهل العروسين الذي يدور على منازل القرية بيتاً بيتاً على صوت قرع الطبل أو زغاريد النساء. وعلى الأطفال أن يبقوا في البيت. ومن يرغب في تقديم الهدية، عليه أن يدفع ما باستطاعته نقداً في الحساب رقم كذا، في البنك الفلاني وفي جميع فروعه، ليوفروا على مقدّميها مشقة الانتقال إلى مكان بعيد. وبانتهاء السهرة ولمعان المفرقعات، يعود الجميع إلى منازلهم، والعروسان إلى فندقها، ومن ثم إلى شهر عسلهما، ولا من رأى أو سمع.

ما كان لكل ذلك أن يحصل لولا تغيّر نمط المعاش، وتحلّل العائلة الممتدة، وإضمحلال سلطة الأب، وامتلاك زمام الأمور من قبل الإبن، منها ما هو متأتٍّ من العمل والانتاج، ومن الاستقلال بشخصيته، ومن قدرته على تأسيس منزل الزوجية. فكان أن تأسّست الأسرة النواتية باعتبارها النتيجة الحتمية لهذا التغيير، وإن بقيت عائلات أخرى تعيش الحالة التقليدية التي تأخذ من عناصرها القديمة، ومن هذه العناصر

الجديدة، ما يجعلها تسلك سلوكاً مختلطاً بين هذه وتلك، في حالات توفيقية لا تخفى على صاحب النظر.

هذه الطقوس المستحدثة في عمليات الزواج عملت على تقريب الممارسات في التقاليد الناشئة عنها، لدرجة أن المتشابهات فيها أصبحت أكثر بكثير من التباينات. إلا أن هذا التشابه جاء نتيجة نمط الاستهلاك الحديث الذي فرضته العصرنة والثقافة المعولمة التي تعمل على نشر ما هو متشابه، بما يعزّز توجّهها، وبما يخفّف من تأثير الثقافة الوطنية والهوية المحلية. ولا تتوانى، إذا استفحلت، عن القضاء على كل ما هو متميّز، وفي أي مجتمع، من أجل نشر أنماط سلوك وعادات وطقوس لا لون لها ولا طعم، إلا نزعة التفاخر والمحاكاة، والإيغال في شهوة الاستهلاك. ويتحوّل العرس، بذلك، وبكل ما سبقه من خطوات للوصول إليه، من أداة مشغولة بما تيسّره ظروف الحياة، ونمط المعاش، لاستمرارية الحياة بالتناسل، وتجديد علاقات القرابة، وترسيخ التواصل الاجتماعي؛ إلى أداة لإظهار الوجاهة الاجتماعية والتباهي التفاخري بالقدرة على الاستهلاك، وتثبيت الموقع، في متحد اجتماعي ينظر إلى صاحب المال، والقادر على إظهار الكرم والبذخ في الاستهلاك، النظرة المقدِّرة والمعتبِرة التي يمكن أن ترفعه إلى الموقع الذي يطمح إليه.

الفصل السابع
تقاليد التخصص والتكريس

المقصود بتقاليد التخصيص والتكريس، تلك الأفعال التي تعمل على إعطاء المولود الجديد إسماً وديانة ومذهباً. الأولى تميّز المولود، باعتباره ثمرة الزواج، بالاسم الذي عليه أن يميّزه عن غيره، بعد أن استقبلوه بالفرح والتهليل، باعتباره الغاية من الزواج، والوسيلة التي تؤكد على استمرارية العائلة في الوجود، وخصوصاً إذا كان ذكراً. أما إذا كانت أنثى، فالحمد لله على كل شيء. ومن جاء بالبنت، فمن الهيّن أن يأتي بالصبي. والله لا يقطع بأحد. وللتدليل على موقع الصبي في العائلة جاء الإسم ليبيّن بالرمز استمرارية الأجداد في الأحفاد، أو التعويض عن فقدِ شخص عزيز، باستمرارية اسمه في العائلة. والإسم دائماً ما يعبّر عن الكسم ويذكّر به.

أما الثانية، تقاليد التكريس، فهي تلك الطقوس التي يقيمها الأهل لإدخال المولود الجديد في الدين، والمذهب، بناء على معتقدات إيمانية دينيّة تتجسّد في الختان عند المسلمين، على اختلاف انتماءاتهم المذهبية، والعمادة عند المسيحيين، أيضاً، إلى أي مذهب انتموا.

تقاليد التخصيص

إذا كان الإسم دليلاً على استمرارية الأجداد في الأحفاد، فإن له وظائف أخرى ترمز إلى الانتماء والولاء، إما إلى دين بعينه أو مذهب، أو إلى شخصية بذاتها، تعني الكثير

للوالد، سياسياً أو فكرياً. فيعبّر عن ذلك، من خلال تسمية مولوده على اسم هذا أو ذاك من الشخصيات المعنيّة. فيصير الاسم في هذه الحال، وإن كان مستعاراً من هنا أو هناك، مخصوصاً بهذا الصبي، أو هذه البنت، فيعرفان به مرفوقاً باسم الوالد وشهرة العائلة للتمييز بين أسماء متماثلة ناشئة عن التكرار. فتأتي الاستعانة باسم الأب أو الشهرة، وأحياناً اللقب، دليلاً للتفريق بين هذا وذاك.

في البدء كان الاسم

في البدء كان الكلمة. هذا ما قاله يوحنا في شهادته المسيحية، وفي نظرته الفلسفية إلى الوجود. وهو الوجود الذي بدأ من الكلمة، مع الله. وهو الموجود الذي لا وجود قبله. ولا بداية قبل هذه البداية مع الكلمة، مع الله، مع الاسم الذي لا شريك له فيه ولا موازٍ أو ندّ. الله هو المثال النموذج لاسم العلم الواحد الأحد خالق المخلوقات وسبب الأسباب جميعاً، والعلة الأولى لكل شيء، ألموجود بذاته ولذاته، وغير المحتاج لأي علة لاثبات هذه الذات.

لم تأت الأسماء الحسنى لله إلا للتدليل على عظمة الخالق وقدرته وجلاله، ولإثبات المواصفات التي تدلّ عليه. وتعدد المواصفات غير تعدد الأسماء. والاسم العلم يختلف في دلالته عن صفته أو صفاته، أو ما يمكن أن يتميّز به عن أقرانه في حال تماثل الأسماء، إن كان على صعيد الشخص أو الشهرة.

فلسفياً أيضاً، لا بدّ من التمييز بين الموجودات، المخلوقات الناشئة عن السبب الأول، والمعلولات المتدرجة في علل وجودها وصولاً إلى العلة الأولى للعلل جميعاً، إلى الله، الاسم العلم الأول في الوجود، إن كان في المسيحية أو الإسلام، ويهوه في اليهودية، وإن كان مخصوصاً بهم دون غيرهم، وإله القبيلة، أو الطوطم، في ثقافات المجتمعات البرّية.

تدرّج الموجودات من الجماد إلى الحياة، بتسلسل متّصل الحلقات في الأنواع، ابتداء

من تراتب الموجودات الجامدة، إلى تراتب الموجودات الحية من النبات في تسلسلها، إلى الحيوانات وصولاً إلى الانسان، بحيث أن الأعلى رتبة من النوع يتصل بالأدنى رتبة من النوع الذي يليه. هذه السلسلة، باتصال حلقاتها، تدل على الترتيب في وضع الموجودات، وعلى حكمة الصانع في إيجاد العالم، وفي وظيفة وجود هذا العالم. الوظيفة التي عليها أن تكتمل فيصل بوساطتها الانسان إلى مرتبة الألوهة، على ما تراه الفلسفة اليونانية والغربية في شكل عام. ذلك أن هذه الفلسفة تعتبر أن الله خلق الإنسان على صورته ومثاله، وعليه بالتالي، أن يثبت في مجرى حياته الإنسانية أنه جدير بهذه الصورة، وهذا المثال. وهي الوظيفة نفسها التي يمكن أن توصل الانسان إلى المرتبة الأعلى في إنسانيته، من خلال الاتصال المباشر بالعقل الفعال، آخر العقول السماوية الإلهية، مع الحفاظ على الحدود التي تُبقي الانسان انساناً والإله إلهاً، على ما تراه الفلسفة العربية الإسلامية.

على أي حال، ظهرت الحاجة الماسّة إلى التمييز بين الموجودات، باعطاء كل منها إسماً محدداً، أو صفة بعينها، لا تعطى لموجود آخر، مهما كان شأنه أو نوعه، وذلك لتسهيل الدلالة على كل منها بالاسم، وإن كان طويلاً. «فصاحب السيقان الطويلة» يصبح إسماً علماً لشخص محدد لا يشاركه فيه أحد، قبل أن يتحوّل إلى مصطلح آخر أخفّ وطأة منه على السمع، وأقصر، مثل «سريع» أو «أهيف». والأسماء، كما الاسم الطويل الأول، لها وظيفة محدّدة، وهي الدلالة على شخص بعينه. وكذلك، يمكن أن يتحوّل اسم «صاحبة البسمة الدائمة» كإسم علم يدل على فتاة معينة، إلى "جميلة" أو "بسماء"، دون أن يتخلّى أي من الأسماء المذكورة عن وظيفته الدلالية على امرأة محدّدة... وهكذا.

من هنا، جاءت اللغة لتبيّن عن أهميتها للدلالة على التفريق بين الموجودات على اختلافها. وإذا شئنا الدقة، ظهرت الحاجة إلى التفتيش عن كلمات تدل على موجودات محددة للتمييز فيما بينها، إذا كانت هذه الموجودات إنسانية أو حيوانية،

نباتية أو جامدة. وعليه، يمكن القول إن الاسم، على أي وجه كان، صاحب دلالة. وهذه الدلالة لها وظيفة محددة وهي تمييز الموجودات التي سبقت في وجودها ما يدلّ عليها، مهما كان نوع هذه الموجودات، شيئاً أو نباتاً أو انساناً، أو حتى ظاهرة طبيعية لفتت نظر الانسان، أو أدخلت إلى قلبه الخوف أو الرعب أو الأمل، أو حفّزته للتعلق بالحياة. فكانت التسميات على قدر أهمية الموجودات وضرورتها للإنسان. وشكّلت بذلك الوعاء الذي أدخل فيه الانسان من خلال علاقته مع مثيله، قريبه كان أو من خاصته وأهله، تعابير ذات دلالة على الموجودات المحيطة به، أو ذات علاقة مباشرة في استمرار حياته، أو في رسم علاقته مع محيطه، ومع كل ما يشترك معه في الممارسة اليومية للحياة العملية.

الاسم بهذا المعنى ضروري الوجود؛ أولاً، ليساهم في انتاج تعابير ومفردات دالّة عليه وعلى ما يمكن أن يقوم به، كمبرّر لهذا الوجود؛ وثانياً، لأن كل ما هو موجود، فلسفياً، ضروري الوجود، ولا بد من فائدة لوجوده.

الإسم العلم

لا شك في أن إسم الجنس يبقى طاغياً، إلا في حال التخصيص والتمييز. هنا يتدخل الانسان مخصِّصاً ومميِّزاً ليتحوّل اسم الجنس، بإرادته، إلى اسم علم ليميّز هذا الحيوان، أو هذه النبتة، عن غيرهما من الحيوان والنبات. فيصير، بذلك، للحصان اسم، وللكلب اسم، وللهرّ أسم، وللنبتة اسم، وللأشياء أسماؤها، وإن كانت جميعها مرتبطة بالإنسان الذي أطلق عليها هذه الأسماء. والانسان هو الذي يعطي لهذه الأشياء، أو المخلوقات المملوكة منه، قيمتها المادية. فريشة النسر على رأس شيخ القبيلة لا تدانيها ريشة أخرى. وفستان الأميرة ديانا، يختلف عن بقية الفساتين، وإن كان لكل الفساتين قيماً ذاتية لصاحباتها. وولاّعة إلفس برسلي تختلف بالمطلق عن أي ولاّعة أخرى، وإن كانت تحمل الاسم ذاته، وكلب مادونا لا يجاريه في قيمته كلب آخر، وإن كان أرقى منه سلالة وجنساً.

إذا كان هذا هو الحال في علاقة الانسان مع الموجودات المحيطة به، على أي نوع كانت، فكيف يكون الأمر في علاقته مع الانسان الآخر، إن كان قريباً، أو جاراً، أو من الأغراب؟

ظهرت الحاجة ماسّةً إلى التخصيص في العلاقة مع الآخرين، وفي العلاقة مع المكان. ولم يكتف المجتمع المحلي، أو المتحد الاجتماعي، أو العشيرة أو القبيلة، باستعمال أسماء الجنس للتدليل على علاقات القرابة المحدودة لأناس في ازدياد مطّرد من ناحية العدد والعمر والنوع، ومدى القرب والبعد من المركز القرابي. فأبناء الإبن لأب يحبطون عملية التعرف إلى الجميع إذا بقي الاكتفاء بهذه الصلات القرابية، فكيف إذا كانت هذه الصلات تطول البنات لأبناء الآباء، وأبناء البنات، وبنات العم والعمة والخال والخالة، وبقية الأقرباء والأنسباء والجيران؟

ضرورة التخصيص حتّمت وجود الاسم العلم. فصار لكل انسان اسم مخصوص يعرف به ويتميّز، عن غيره. وصار الاسم المعبّر الأول عن الهوية الشخصية. وهو الدال على شخص بعينه، به يُعرف، وبه ينادى. وبوساطته يتم التواصل بين الناس. وفي حال تكرار الأسم نفسه، وخصوصاً في العائلة الواحدة، كوحدة قرابة، يصيرالعمل على تمييز انسان عن آخر باستعمال اسم الأب، أو باستعمال لقب محدّد يتم التفريق بوساطته بين مَن يحملون الاسم نفسه.

الأسم، كعنصر أولي في الهوية الشخصية للانسان، إنجاز حديث قامت به ونفّذته الدولة الحديثة كمكمّل أساسي لمقتضيات وجودها، وممارستها لسلطتها، إن كان على أساس تعداد السكان، أو حصر المنتمين إلى الدولة، أو معرفة المكلّفين في ما يتعلق بالضرائب، أو تنفيذ موجبات الدولة تجاه مواطنيها. وقبل ذلك، لم يكن التعداد وارداً، ولا هموم الانتماء إلى الدولة أيضاً، إما لعدم وجودها بمعناها الحديث، من ناحية؛ أو لعدم الاحساس بالحاجة إليها في إطار التنظيم العشيري والقبلي ومجتمع الأهل وعصبة القرابة، من ناحية ثانية. في هذه الحالة، كان إطلاق الاسم على الابن

أو الابنة يستجيب للضرورات الآنيّة التي تقتضي التفريق بين الأبناء، ومناداة كل إبن أو ابنة باسمه أو اسمها الخاصين. وكان من الأساليب المهينة والدالة على الغضب وبقصد الترهيب، عدم المناداة باسم المنادى عليه، بل الاكتفاء بقول «تعا لهون وْلاه» و«تعي لهون وْلِي» حسب جنس المنادى إذا كان ذكراً أو أنثى. وفي حالات كثيرة كان يكتفى باللقب إن كان داخل الأسرة، أو في المحيط القريب للإبن أو الإبنة. وصار الاسم المختصر، أو اللقب، من ضرورات المناداة في الحياة الحديثة؛ علماً أن اللقب أو الصفة كانا هما الطاغيين في المجتمعات القديمة والمغلقة. فنور العين، ونجمة الصباح، وست البيت، وست البنات، وسيف الاسلام، وخير الدين، ونعمة الله، من الاسماء المتداولة باعتبارها مواصفات أكثر من كونها أسماء علم. وكذلك الحال بالنسبة لصفات الرجولة، والشجاعة، والإقدام، والمهابة، والرفعة، والصدق، والشهامة، وغيرها من الأسماء التي لها مقتضيات تفرض استعمالها أو التخلي عنها، وهو ما سنوسّع القول فيه لاحقاً.

فرضت مقتضيات العصر الحديث على الأسرة التقيّد بمواصفات محدّدة تُعتبر مكمّلة للإسم العلم الذي لم يعد كافياً منفرداً للتدليل على الشخص المعني. فإسم الشخص لا معنى له إلا باعتبار ذاته كإسم. أما بالنسبة لوظيفته كمعرّف عن حامله، فهو لا يكفي إلا إذا كان ملحوقاً باسم أبيه واسم عائلته. والإسم الثلاثي اليوم، يعتبر كافياً إلا في حال الالتباس بوجود أسماء ثلاثية متطابقة. فيتم التعرف، لذلك، إلى إسم الأم أو ذِكرها، وخصوصاً في حالات التحقيق القضائي، مع مواصفات أخرى يمكن أن تكون متمّمة لعناصر الهوية كالعلامات الفارقة، أو المهنة والاختصاص، وغيرها. ويضاف إلى ذلك سنة الولادة، ومكانها، وفي حالات محدّدة دين وطائفة صاحب الهوية، وغيرها. هذه المواصفات جميعها لها وظيفة محدّدة، وهي التدليل على هوية شخص موصوف ومتميز بهذه المواصفات، عن شخص آخر، ومنها في شكل أساسي الاسم الشخصي.

هذه المواصفات الشخصية المحمولة، في جزء كبير منها، من عصور سبقت، تعزّزت بألقاب ومعطيات إسمية أضفت على الإسم العلم اعتباراً معزِّزاً له ومقوّياً من وقعه على أسماع من هم في الدرجة الأعلى من سلّم التراتب الاجتماعي أو الأدنى. وقد ساهم في ذلك، عصر الاعتبار الكبير للملكية الفردية، والموقع الاجتماعي للأسرة، بوصفها مالكة لمقاطعة، أو محتلّة لموقع متقدّم في سلم التراتب الوظيفي، أو العسكري، أو الديني. فيكون الموقعُ، هنا، علّةً لمقتضيات تتحدّد من خلالها علاقات اجتماعية معلومة في رمزيّتها، إن كان بالنسبة لمن هم في المواقع العليا، أو بالنسبة لمن هم في المواقع الأدنى . وأكثر ما تتمظهر هذه العلاقات في طرق السلام، وأماكن الجلوس، وفي أساليب الحديث، وديباجته، والألقاب السابقة أو اللاحقة للإسم الذي يتم التخاطب مع صاحبه، وغيرها من أساليب التمييز[1]. ومن هذه الألقاب المعروفة في مجتمعاتنا، إبان العصر المقاطعجي، الأمير والشيخ والآغا والبيك والأفندي والمقدّم والمولى والمؤذّن والميقاتي وصاحب السماحة وصاحب الفضيلة والعلاّمة وصاحب الغبطة وقدس الأب والسيد والذمّي.

من ضمن ما فرضه العصر الحديث، على صعيد توحيد المواصفات الأساسية للهوية الشخصية، ظهرت مواصفات جديدة لم تكن معتمدة سابقاً، أو لم يكن لها الأهمية التي تحظى بها اليوم. هذه المواصفات تتضمن معلومات محدّدة بناء على بيان موحّد للجميع، يُعرف بتذكرة الهوية أو الهوية الشخصية. نقلت هذه المواصفاتُ صاحبَ الهوية، من حالته الأهلية الصرف التي تبيّن كل ما ليس له إرادة في حدوثه، أو في إضفائه على وجوده المخصوص، كالجنس والاسم، والانتماء العائلي، وأحياناً

1 . حول العلاقة بين مقام الإسم ومكان الجلوس في ديوان صاحب السلطة الأعلى، أنظر:
رفعة الجادرجي، مقام الجلوس في بيت عارف آغا، رياض الريس للكتب والنشر، 2001، بيروت، ص ص27 - 30. وحول الألقاب وكيفية توزيعها، ومن ثم انتشارها بدون ضوابط، أنظر:
خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، الجزء الثاني، مذكور سابقاً، ص ص78 - 89.

الديني ومكان الولادة وسنتها؛ نقلته إلى حالته المدنيّة باعتبار ما هو حاصل بجهده، ومسلكه في الحياة، واختصاصه وكفاءته في حياته العمليّة. فاكتسب، لذلك، ألقاباً ومعطيات تحتّم على الآخرين التعامل معه على أساسها. فهو، بموجب بطاقة محددة، المحامي أو الدكتور المختص، أو الدكتور المهندس أو الأستاذ الجامعي أو المحاسب القانوني وغيرها. وجميعها مواصفات تضفي على الاسم العلم اعتبارات تقديرية لم تكن موجودة سابقاً. وفي حال وجودها، كانت تنضاف إلى مواصفات أصحاب الألقاب الموروثة دون أن تطمح للحلول محلها.

ومن المعلوم أن من أهم مواصفات المجتمع المدني الاعتبار التقديري المميّز لهذه المواصفات. وقد جاء هذا الاعتبار التقديري على حساب المواصفات الوراثية التي تميّزَ بها المجتمع الأهلي، وأضفى من خلالها، على فئاته الاجتماعية اعتبارات تقديرية مغايرة لا حول لحامليها ولا قوة في قبولها أو رفضها، باعتبارها قيماً اجتماعية موروثة. ذلك أن المجتمع في المرحلة الانتقالية بين حالته الاهلية وحالته المدنية، أو في المرحلة التقليدية المطعّمة بالحداثة، على ما يقول هشام شرابي في توصيفه للمجتمع العربي، لحظ نوعاً من القيمة للمواصفات المكتسبة، باعتبارها من مقتضيات المجتمع المدني.

وفي لحظات التراجع إلى مواقع المجتمع الأهلي، وخصوصاً في ممارسات السلوك اليومي، وما تتطلبه اعتبارات الحياة العملية، عادت المواصفات الوراثية لتتصدّر من جديد قائمة الألقاب، على حساب خفوت الاعتبار التقديري للمواصفات المكتسبة[2].

---

2 . في لحظات خفوت وجود الدولة وضعفها كسلطة جامعة، وباعتبارها الرمزي الحاضن لعناصر المجتمع المدني، تتصدر الروابط العائلية والألقاب الموروثة المشهد العام للممارسة الثقافية اليومية. وأكثر ما يظهر ذلك في أوراق النعي والإعلان عن الوفاة فتظهر ألقاب الأمير والبيك والباشا والآغا والشيخ. إلا أن أكثر هذه الألقاب شيوعاً، لارتباطه بالمسألة الدينية، وخصوصاً في اوراق النعي، هو لقب الحاج أو الحاجة، لما للموت من دلالة على مواجهة المؤمن لربه، وهو متمّم واجباته الدينية.
وحول تصاعد الروابط الأهلية مقابل خفوت هيبة الدولة، أنظر:
خالد زيادة، «طرابلس العائلة والسياسة»، في:

إلا أن هذه المواصفات المدنية تبقى، في كل حال، متمّمة للمواصفات الأهلية بتغيّرها الدائم الذي يضفي على ثوابت الهوية الشخصية (الأهلية) أبعاداً جديدة تزيد من أهمية حاملها المجتمعية، على الصعد كافة: من الموقع في العمل مروراً بالمستوى التعليمي، والموقع السياسي، أو الاقتصادي، وصولاً إلى الثقافي، والفني والديني، وغيرها من المستويات. وأهمية هذه المواصفات أنها طغت، أو تحاول أن تطغى، على المواصفات الأهلية الثابتة، وإن كانت هذه بقيت، وتبقى، ضرورية لتحديد التميّز والاختلاف عن الآخر، قربه أو بعده عنه. هذا على الأقل في نظر المتميّزين. أما ما يكتسبه الفرد بكفاءته الشخصية من مميّزات، فهي التي تضفي على التشابه والاختلاف بعدها الإنساني. وتسمح له بالتميّز على قدر ما يكتسب من خبرة وكفاءة وإثبات جدارة وإضفاء مسلك، باعتبارها جميعاً من مواصفات هذا الشخص، لا ذاك؛ والمعبّرة عن الهوية المدنية له، أو لغيره، دون إلغاء للانتماء العائلي أو الديني أو الطائفي، أو غيرها من مواصفات الهوية الشخصية.

الاسم العربي، الهوية والانتماء

لا وجود للإنسان خارج المجتمع. وبالتالي لا وجود للانسان في حالته الفردية إلا باعتباره شخصاً بعينه، له مواصفات تميّزه عن غيره في حياته المجتمعية، وفي علاقاته مع غيره من الناس، بدءاً من الأسرة التي ولد فيها، مروراً بالعائلة التي ينتمي إليها[3]،

La vie publique au Liban, sous la direction de D. et Bahout Cermoc 1997, Beyrouth, p241.

وقد ذكر زيادة في هذا المقام أن الروابط العائلية التي تأسست في طرابلس في فترة الحرب اللبنانية وضعف سلطة الدولة (1980 - 1995) بلغت 24 رابطة، مقابل سبع روابط تأسست قبل 1980.

3 . بمعنى العائلة الممتدة أو العشيرة والقبيلة، وانبثاق الأسرة النواتية منها، كنتيجة للتطور الاجتماعي والاقتصادي. وهي جميعاً تمثّل صلات الوصل بين الفرد وجماعته القرابية في نظام القرابة العربي. أنظر في هذا الخصوص، مؤسسات القرابة العربية وتطوّرها، في:

زهير حطب، تطور بين الأسرة العربية، الطبعة الثانية، معهد الإنماء العربي، 1980، بيروت، ص191 - 234.

وصولاً إلى الانتماء الطائفي والديني والمناطقي. ومن أهم هذه المواصفات، وأكثرها بروزاً، الاسم الذي يحمله منذ الولادة. هذا الإسم يحدد جنس المولود، فيُعطى أسماً مذكّراً إذا كان المولود ذكراً، وإسماً مؤنثاً إذا كان أنثى. وفي حالات كثيرة يأتي الإسم دالاً على الذكر والانثى في الوقت نفسه، مثل سلام، نضال، وسام، وغيرها. وفي حالات كثيرة يكون الاسم محدّداً من قبل الوالد أو الوالدة أو الاثنين معاً. كما يمكن أن يكون محدّداً من قبل الأقران كنتيجة لحادثة حصلت، أو لمواصفات محدّدة يتمتع بها الوالد عندما كان عازباً، فيغلب اللقب عليه، ويُعرف به قبل أن يتزوج، ويبقى مستمراً معه بعد الزواج. كما أن مقتضيات القرابة تفرض على الوالد أن يبقى أسير أسماء محدّدة، فيطلق أحدها على ابنه البكر، وآخر على الأبن الثاني، وهكذا. أو يكون في موقع يفضّل فيه أسماء محدّدة يفرضها إيمانه الديني، أو تشي بها ثقافته، أو تفصح عنها بنيته الذهنية بطريقة واعية أو لاواعية. فيكون الاسم في الحالة الأخيرة، من تجليات هذه الثقافة، ومن نضوح البنية الذهنية. فيظهر على أنه متديّن أو علماني أو صاحب ثقافة قومية أو إنسانية شاملة، أو ذو توجّه سياسي محدّد، أو صاحب توجّه تراثي أو حداثي، أو ذو تأثر غربي أو علمي أو فني، أو ما شابه.

في كل هذه الأحوال لا يخرج صاحب التسمية عن محتوى هويّته أو عن مدى انتمائه. ويبقى الاسم الذي يطلقه المسمّي على المسمَّى ذا دلالة تشير إلى هوية المسمّي الذي على المسمَّى أن يحملها، دون أن يكون له إرادة في حملها، بموجب هذا الاسم، أو قول أو رأي. ويستوي الأمر عند حامل هذا الاسم مهما كانت دلالته. ويمكن أن يختلف وقعه على حامله، حسب ما يدل عليه. إذ يمكن أن يكون ناشئاً عن انتماء قرابي أو نَسَبي بعيد، أو دليلاً على هويته الدينية أو المذهبية، أو على الانحياز إلى أحد المشاهير في التراث المحلي، أو الحضاري المخصوص، أو العالمي. لذلك يمكن أن يكون الإسم مصدر اعتزاز للمسمَّى، أو مصدر إحباط وقلق. ذلك أن حامل الإسم، مهما كانت دلالته، لا ينظر إلى اسمه النظرة ذاتها. فالإسم الدال على دين محدّد، أو مذهب أو طائفة، يمكن أن يكون مصدر فخر واعتزاز لحامله

هذا، أو مصدر قلق وإحباط لحامله ذاك، حسب المجتمع الذي ينتمي إليه، من ناحية؛ وحسب تكوّنه الفكري والسياسي ونظرته إلى أمور الدين، من ناحية ثانية؛ وحسب وضعه كمنتم إلى أقلية دينية ومذهبية ضمن أكثرية من دين مغاير، أو مذهب آخر، من ناحية ثالثة. هذا على المستوى الديني والمذهبي. أما على المستوى السياسي أو القومي أو الإيديولوجي العالمي، فالأمر أكثر إحباطاً إذا لم يكن المسمّى على ما يدلّ عليه اسمه. يقول المفكر الفلسطيني- الأميركي إدوارد سعيد في مذكراته: «هكذا كان يلزمني قرابة خمسين سنة لكي أعتاد على "إدوارد" واخفّف من الحرج الذي يسبّبه لي هذا الإسم الإنكليزي الأخرق الذي وُضع كالنير على عاتق "سعيد" إسم العائلة العربي القحّ. صحيح أن أمي أبلغتني أني سُمّيتُ على إسم أمير الغال (وارث العرش البريطاني) الذي كان نجمه لامعاً عام ١٩٣٥، وهو عام مولدي، وأن سعيد هو أسم عدد من العمومة وأبناء العم. غير أن تبرير تسميتي تهافت كلياً (بعد ذلك)... وخلال سنوات من محاولاتي المزاوجة بين إسمي الإنكليزي المفخّم وشريكه العربي، كنت أتجاوز «أدوارد وأؤكّد على «سعيد»، تبعاً للظروف، وأحياناً أفعل العكس.."[4]. كما أن الإسم ذاته يمكن أن يكون الدافع إلى الانحياز لصاحب الإسم الذي يحمله تيمّناً به[5].

ما يمكن أن نستنتجه من ذلك، أن الانسان العربي يستقي الأسماء التي يطلقها على ذريّته، من الذكور والإناث، من مخزون ثقافي تكوّن من الانتماء القرابي والعصبية النَسَبيّة، من جهة؛ والعقيدة الدينية بما تحمل من معطيات على صعيد الأسماء الحسنى لله، وأسماء الأنبياء وألقابهم، والمنسوبة إلى الدين، بمختلف أشكالها ومعانيها، من جهة ثانية. وينضاف إليهما ما يحمله التراث الحضاري الديني من

---

4 . أدوارد سعيد، خارج المكان، ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب، 2000، بيروت، ص25.

5 . حصلت حادثة طريفة في أحد مقاهي زغرتا إبان الحرب العالمية الثانية، بين شخصين اختلفا في نقاشهما وتضاربا نظراً لانحياز كل منهما إلى طرف؛ الأول اسمه أدولف انحاز إلى ألمانيا النازية، والثاني إسمه ديغول انحاز إلى فرنسا والحلفاء.

أسماء السلف الصالح، إن كانوا من أقارب الرسول وصحابته والخلفاء، أو من القادة الكبار من ولاة وقادة جيوش وحكّام أمصار. وقد قامت لعبة التسميات في وسم عهود بأكملها، بأنماط متشابهة من الأسماء، يحكمها منطق بيّن في تسمية الخلفاء والسلاطين، وخصوصاً في العصر الأخير من الدولة العباسية، بما فيها من الدويلات الإسلامية من البويهيين والسلاجقة إلى الفاطميين والأيوبيين، وصولاً إلى المماليك والعثمانيين. كل هذه الأسماء اللامعة كانت مرتبطة بشكل أو بآخر بالله، أو بالدين، للإشارة إلى أهمية الانتماء الديني لهذه الدويلات، من أجل تثبيت السلطة السياسية وديمومتها. وهو ما يمكن أن يدلّ عليه، وعلى سبيل الرمز، أسم الخليفة أو السلطان[٦].

إلا أن المخزون الحضاري المختصّ بالأسماء لا ينغلق على ما تمّ ذكره من مصادر القرابة والدين وتراث السلف الصالح، ليتم تكرارها باستمرار. ذلك أن باب التسمية يبقى مفتوحاً، والمخزون في حال استعداد دائم لاستقبال أسماء جديدة برزت على الصعيد السياسي أو الثقافي أو العسكري، ليس على المستوى المحلي، فحسب؛ بل أيضاً، على المستوى الوطني والإقليمي والعالمي. فتمّ بذلك، ولا يزال يتم، تكرار أسماء لمعت محلياً وعربياً وعالمياً في السياسية، كما يتم تكرار أسماء لمعت في الثقافة المحلية والوطنية والعالمية، وفي العلوم أيضاً. فتعود أسماء لتظهر بتحميلها إلى مواليد جدد من كل الطوائف والأديان، وإن كانت هوية المسمّى الدينية، في أغلب الأحيان، تتطابق مع هوية صاحب الاسم الذي تمت الاستعانة باسمه تيمّناً به، وأملاً في السير على خطاه. فالكثير من المواليد السنّة حملوا أسم جمال واسم

6 . أنظر في هذا الخصوص، حول التسمية بالإسم والأب لدى الخلفاء الراشدين والأمويين، وباللقب لدى الخلفاء العباسيين ومن ثم لدى الدويلات، وهي الموحية بالتقرب من الله ومن الدين:

حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، الجزء الأول، الطبعة السابعة، مكتبة النهضة المصرية، 1964، ص275؛ والجزء الثاني، ص123؛ والجزء الثالث، ص ص2 - 63. أنظر أيضاً، اختلاط العقائد الدينية وانعكاسها على التسميات، وخصوصاً لدى السلاجقة والأتراك، في:

أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، دار الشروق، 1982، القاهرة، بيروت، ص ص15 - 17.

عبد الناصر ومحمد علي تيمّناً برجل القومية العربية، وباني مصر الحديثة. كما أن اسم ديغول وكميل تكرّرا في الكثير من الذين حملوا هذين الإسمين اللذين يدلان على التحرّر من الاستعمار النازي في فرنسا، بالنسبة للأول (شارل ديغول)، ومحاولة التحرّر من مدّ القومية العربية في لبنان إبان حكم صاحب الإسم الثاني (كميل شمعون). والاسمان حظي بهما مواليد كثيرون من المسيحيين، وخصوصاً الموارنة، في لبنان إبان الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي.

هذه التوجّهات المختلفة في عملية إطلاق الأسماء على المواليد في منظومة التسمية العربية، تدفعنا إلى تفصيل هذه التوجهات بما يحدد الانتماءات التي تعمل على اعتماد هذا النوع من التسمية أو ذاك.

الانتماء الأهلي والتسمية

أظهر الانتماء الأهلي توجهين إثنين في عملية التسمية؛ أحدهما إبان السلطة الأبوية في العائلة الممتدة التي كان فيها الأب هو صاحب القرار في كل شيء، وليس فقط في عملية التسمية؛ ذلك أنه كان صاحب سلطة نشأت عن ظروف سابقة متعلقة بالانتاج والاستهلاك والقيادة، دون حوار أو نقاش، مع ما يتبع من سلطة تزويج أبنائه الذكور والإناث، وبالتالي سلطة إطلاق الاسم على المولود الجديد، حفيده أو حفيدته دون مشورة الإبن أو الكنّة[٧]. ومن البديهي، في هذه الحالات، أن يستعين الأب، صاحب السلطة، بمخزونه الخاص من الأسماء الذي يحتوي على الأسماء الدينية وأسماء ذوي القربى المتوفّين، ومن الأسماء التي يمكن أن تدلّ على سعة اطلاعه على التراث، أو على من ساهم في بناء الحضارة الانسانية. هذا في

7 . الكنّة هي زوجة الإبن. والحمو هو والد الزوج. ولكن هذه المفردة لا تستعمل. وكلمة العم هي المستعملة، ما يدل على رسوخ تقليد الزواج من بنت العم عند العرب. وإذا كانت الزوجة لا تمتّ بصلة قرابة إلى الزوج، فبمجرد زواجها، يصير زوجها إبن عمها، ويصير والد زوجها عمها، ووالدته إمرأة عمها. وهذا التعبير متداول في البلدان العربية كافة.

المدينة. أما في الريف، فإن المخزون يختلف في جزء كبير من محتوياته. فالظواهر الطبيعية المؤثّرة في حياة الناس، ومواصفات الشجاعة والإقدام التي يرمز إليها بعض الحيوانات المفترسة أو الدالّة بذاتها على الشجاعة، أو الثبات في الحرب، أو الجرأة ورباطة الجأش، وخصوصاً في المجتمع البدوي، مع ما يلحق ذلك من الأسماء الدالة على العفّة والكرم والجلال والمهابة.. هي جميعاً من المكوّنات الرئيسية في مخزون الأسماء الريفي والبدوي. لذلك، تكثر الأسماء الدينية مثل محمد ومصطفى وعبد الحميد وأحمد وعبدالله، في المدن؛ وأسماء مطر وغيث ورعد وفهد وديب ونصر وصقر ونمر وأسد، تكثر في الريف وبين البدو.

هذا في حال كان المجتمع في حالته التقليدية، وفي حالة السيطرة للعائلة الممتدة. أما في حال تطوّر المجتمع، وانتقاله إلى نمط جديد من الحياة، يقوم على الأسرة النواتية، وخاصة في المدن، فلا بد أن ينعكس ذلك على نمط التسمية. ذلك أن هذا الإنتقال عمل على تغيير في كل شيء، من حالته التقليدية إلى حالة جديدة، لم تكن معروفة في حالة العائلة الممتدة، ولا في عصر سيادتها. ذلك أن الأب الفعلي في هذه الأسرة صار صاحب القرار في كل شيء أيضاً، إن كان في اختيار الزوجة، أو في اختيار اسم مولوده الجديد، أو في تصرّفه المستقل في كل ما يتعلق بشؤون الإنتاج والاستهلاك والسكن والتصرف غير الخاضع لمشورة أحد. وإن كان يترك للزوجة هامشاً من الاختيار في تقرير مصيرهما، لا بدّ أن يقبله، وخصوصاً إذا كانت تشاركه في مجال العمل والانتاج. وفيما يخص التسمية، يتشاركان الأدوار، فيسمّي الذكر وعليها أن توافق، وتسمي هي الأنثى، مع إمكانية تدخّله، إذا كان يريد أن يكرّر اسم أمه أو شقيقته، لسبب من الأسباب، في ابنته، وهذا ما سنأتي على التفصيل فيه لاحقاً.

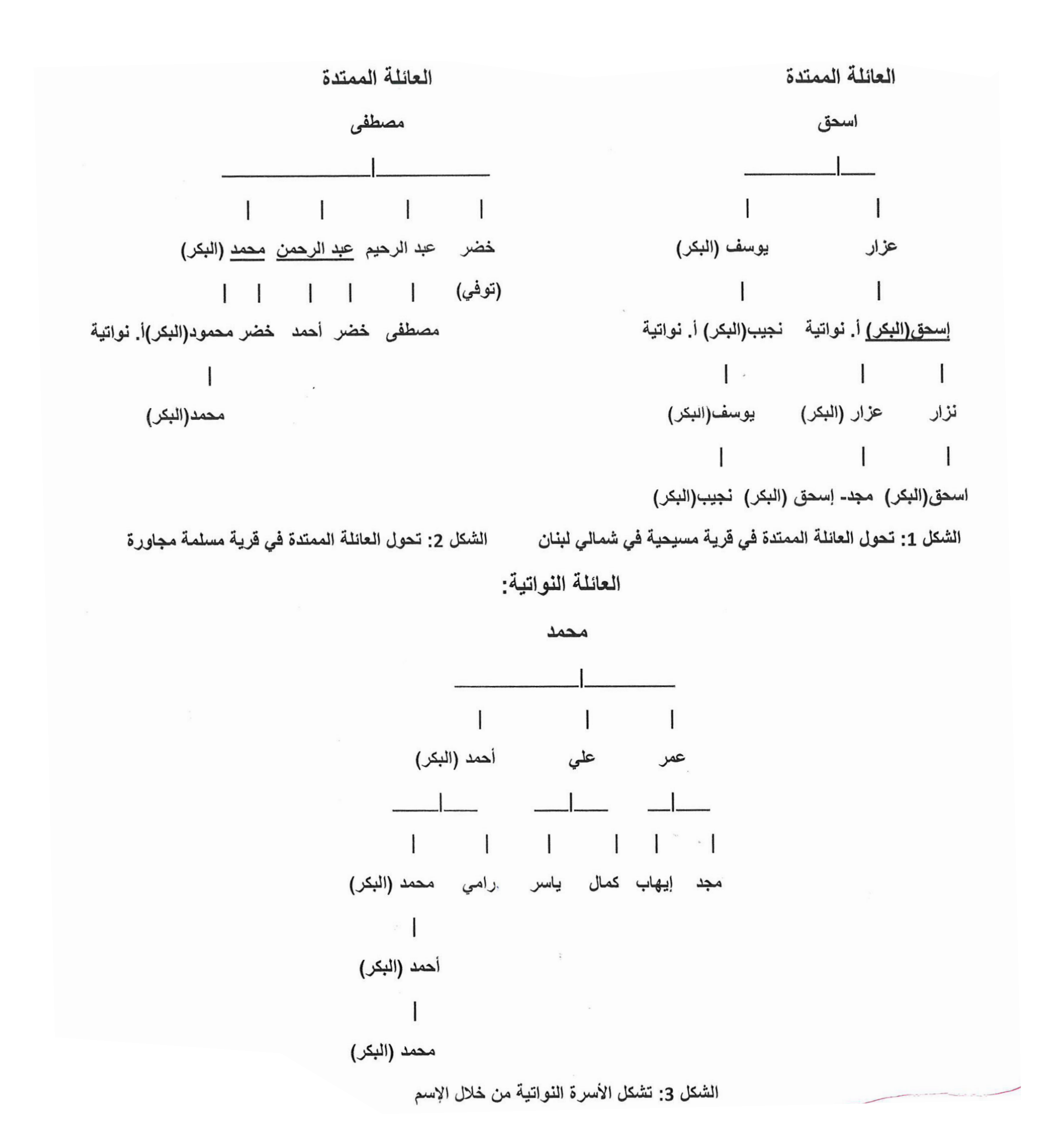
في حالة العائلة الممتدة، غالباً ما يبتعد الأب، صاحب السلطة الأبوية، عن تكرار اسمه ذاته في الحفيد. ذلك أن التكرار يشي بأفول نجم الجد، ويوحي ببداية النهاية لسلطته، وهو ما يرفضه ويأباه. لذلك لا يتكرّر اسم الجد في الحفيد للإبن البكر، ولا للابن الذي يليه، لأن الأب صاحب السلطة، وهو الجد بالنسبة للحفيد، لا يزال

في أوج سلطته. ولكن عندما تبدأ هذه السلطة بالإضمحلال، لتقدّمه في السن، أو بسبب تسليم مقاليد أمور العائلة للابن البكر، يبدأ بالتفكير بإطلاق اسمه على أحد أحفاده من أبنائه الأصغر سناً، أو الإبن الأخير منهم، أو ما قبل الأخير. ويكون هذا الحفيد إما البكر أو الأصغر منه. فيظهر، بذلك، إسم الجد في أحد الأحفاد المتأخرين في الولادة زمنياً، ويتكرر، وذلك بعد أن يكون الجد قد فقد سلطته أو سيطرته الأبوية[٨].

ظهر الأمر في الأسرة النواتية على العكس من ذلك تماماً. ذلك أن الاستقلالية في الزواج، والسكن، والانتاج، والاستهلاك، فرضت على الإبن البكر أن يعوّض على أبيه فقده لسلطته، ويكون، في الوقت نفسه، حراً في اختيار الإسم الذي يريد لمولوده البكر، فيطلق عليه اسم أبيه. فتحل، بذلك، السلطة الرمزية – إسم الأب في الأسرة – مكان السلطة الفعلية المفقودة. لذلك تميّزت الأسرة النواتية بتكرار اسم أبي الإبن البكر في إبنه البكر، أي الحفيد بالنسبة للجد. وهي حالة لا تزال تسيطر على نظام القرابة العربي في وضعه الحالي. ولتوضيح هذه المسائل نستعين بالأشكال الآتية:

8 . انظر للتفصيل حول هذه المسألة:

عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص ص256 - 259.



الشكل 1: تحول العائلة الممتدة في قرية مسيحية في شمالي لبنان

الشكل 2: تحول العائلة الممتدة في قرية مسلمة مجاورة

الشكل 3: تشكل الأسرة النواتية من خلال الإسم

في الأسرة النواتية، تغلّب الإسم - اللقب على الإسم الأصلي للأب. وتميّز مسؤول الأسرة البكر بأنه « أبو محمد" أو "أبو يوسف". وضاع، بذلك، الإسم الأصلي للأب البكر ليحل محلّه اللقب. وأظهر هذا اللقب مدى ما يمكن أن ترمز إليه الأسرة النواتية التي تمثل الأب والأم والأبناء. كما بيّن أهمية البكر من خلال تميّزه بذكر إسمه مقروناً بـ «أبو». فهذا أبو مصطفى لأن مصطفى هو البكر، ولأن جده مصطفى،

وذاك أبو رامي لأن رامي هو البكر، دون أن يكون جده متسمياً بهذا الإسم، لأن تكرار اسم الجد في الحفيد ليس من مسؤولية «أبو رامي»، وهكذا. وقد عبّر عن ذلك أحد الطلاب العرب، بطريقة سلبية، بقوله إن على الإبن أن يبقى ملازماً لأبيه حتى في طريقة التسمية والنسبة إلى الأب[٩]. ومهما كان من ردة فعل هذا الإبن العاق، فإن هذا اللقب يبيّن، في ما لا يقبل اللبس، أن الإبن صار دليل استمرارية جده فيه. وعليه أن يبقى دليلاً على هذه الاستمرارية، من خلال تكرار إسم والده في تسمية إبنه البكر.

على أي حال، جاء تكرار الاسم البكر على اسم جده كدليل على استمرارية العائلة وديمومتها من خلال استمرار الأسماء القديمة في الأجساد الجديدة، إلى أن تحلّ منظومة تسمية مغايرة، توجدها ظروف جديدة. إلا أن هذا التوجه لم يقتصر على تكرار اسم الجد في الحفيد، بل أيضاً، على تكرار إسم كل من هاجر ولم يعد، أو مات في الحرب أو فقد فيها، أو قضى قي حادث وهو لا يزال عازباً. في هذه الحالات يتكرر اسم الميت أو المفقود عند أكثر من أسرة من خاصته، أو من أقربائه الأوّلين. وهذا ما يشير إليه الشكل التوضيحي٢، حيث ظهر أن خضر مات عازباً، فبادر إثنان

---

9 . أنظر في هذا الخصوص:

هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الطبعة السادسة، دار نلسن، 1999، بيروت، ص39.

وقد أسرّ لي أحد زملائي في الجامعة اللبنانية أن مولوده البكر بقي ثلاثة أشهر بدون إسم لأن من واجبه، وهو البكر أيضاً، أن يسمي إبنه على اسم والده عبد الرحمن. وقد وجد، وزوجته، أن هذا الإسم ثقيل عليه. ولم يخرجا من هذه الورطة إلا بتدخّل الجد الذي عرف سبب تأخر ابنه بتسمية حفيده. فانتقى هو بذاته اسماً مغايراً، وعرضه عليهما فتقبّلاه مع الشكر، وأراحهما من هذا الهمّ. كما بادر أحد الآباء إلى إطلاق اسم مركب على ابنه لأنه وقع بين حيص التسمية على اسم الجد لأنه اسم تقليدي وقديم، وبين بيص عدم التسمية، فيخرج عن تقليد راسخ. فآثر أن يوفق بين التوجهين. وحمّل الإبن البكر، بذلك عبء اسم مركب، وإن اكتفى الجميع بذكر اسمه الحديث. ولأن اسم الأب ضاع في خضم التسمية المركبة، آثر الشقيق الأصغر أن يسمي إبنه البكر على إسم أبيه، دون اعتبار لقدم الإسم أو تقليديته. وقد ظهر ذلك في الشكل التوضيحي1.

من إخوته على تسمية إبنين من أبنائهما على إسمه.

ما يمكن استنتاجه من هذا الكلام، أن للإسم العلم أكثر من وظيفة. فبالإضافة إلى إطلاقه على المولود الجديد ليُعرف به ويتميّز عن الآخرين، من إخوته، وأقربائه، وصولاً إلى الجيران والأقران، فهو يقوم أيضاً بوظيفة استمرار الأموات في الأحياء، عن طريق إطلاق أسماء أولئك على هؤلاء. وهذا دليل ساطع على أهمية عامل القرابة والنسب في الإبقاء على أسماء أعلام وجدت سابقاً، ولا تزال مستمرة، وإن كان فات أوان استعمالها. في هذه الحالة، يدخل الاسم المكرّر على الخط الذي يساهم في تدعيم أواصر العائلة وتماسكها. ويقوم مقام الداعم لخط نسبي قرابي عربي لا يزال في مساحات كبرى من العالم العربي يحافظ على الروابط التقليدية القرابية الأبوية، وإن خفّفت المدينة من حدّة هذه الروابط. ذلك أن المدينة، بحكم منطق تشكّلها، ومنطق الوظيفة التي تشغلها، والدور الذي تقوم به، كمساحات مشتركة لمجتمعات محلية محيطة، لا تزال تمارس حياتها العملية اليومية في قوالب متحركة، وإن ببطء، من روابط التنظيمات الأهلية القائمة على الانتماء القرابي النَسَبي، وروابط العصبية القبلية والعصبيات الأخرى المتمّمة لها، ومنها العصبيات الإتنية والدينية والمذهبية، إلى روابط مدنية في مؤسساتها وعلاقاتها.

من المهم القول، هنا، إن خفوت العصبية القرابية في النسيج المديني العربي، لم يرثه نموّ متصاعد للحس المدني، ولا تزايد الشعور بالمواطنية، ولا بروز الوعي بأهمية التفريق بين الواجبات والحقوق وممارستهما، باعتبارها جميعاً تمثّل العناصر الأساسية التي تميّز المجتمع المدني عن المجتمع الأهلي التقليدي. وقد شاركت عوامل أخرى هذه العصبية أوجدتها المدينة نفسها، بحكم وظيفتها، ومنها: التوجه الأصولي الديني الذي تزامن مع بروز فردانية حائرة. فكانا، (الأصولية والفردانية) سبباً ونتيجة معاً في التخفيف من حدة العصبيات القرابية – النَسَبية، لمصلحة العصبيات الدينية والمذهبية، من جهة؛ ولتنامي راديكالية فردية رأت في ما يقدمه

الدين الجهادي حلولاً لمشكلات لم يجدوا حلاً لها، خارج إطار التوجه إلى الله.

كان للعامل الديني والمذهبي أثره الظاهر في انحراف عمليات التسمية من التكرار النسَبي والدلالة القرابية، إلى الصراحة الساطعة في اعتماد الاسماء الدينية المستمدّة من المخزون التراثي الذي يحفظ الكثير من أسماء الصحابة والسلف الصالح والمشهورين من قادة العسكر والجهاديين والقديسين والأولياء الصالحين على امتداد التاريخ العربي والاسلامي.

ظهرت، لذلك، توجهات مختلفة لعمليات التسمية في المدن تقاسمتها التيارات التي لا تزال تعتمد المخزون القرابي – النسبي في تأمين استمرارية الأموات في الأحياء، عن طريق الاسم، دون أن يمنع ذلك من اعتماد أسماء جديدة تختلف نسبتها بين الذكور والاناث لأسباب موضوعية، سنأتي على ذكرها لاحقاً. اعتمدت التيارات الحديثة المدنيّة والعلمانية هذه الأسماء الجديدة من ضمن التغيير الذي طال نمط حياتها وتفكيرها ومنهجها في الحياة. فظهرت، لذلك، أسماء علمانية – مدنية عربية أو معرّبة أفصحت عن انتماء الأهل، وأظهرت «حداثتهم» في عملية التسمية، مثل: مجد، فادي، سمير، فراس، ربيع، جاد، سامر، إلخ... وأكثر ما أفصحت عنه هذه الاسماء حياديّتها على صعيد الإنتماء الديني والمذهبي. وأرهصت بنوع جديد من الانتماء لم يتبلور على صعيد الممارسة المجتمعية، وإن كان متبلوراً في الأذهان على شكل أقرب ما يكون إلى الصعيد الفردي. ولكنه إنتماء يشي بطموح التطبيق عملياً، على المستويين الفردي والجماعي.

أما التيارات الأصولية فتنازعها عاملان؛ الأول، العصبية القرابية المفتّتة للعصبية الدينية والمذهبية، وبالتالي المخفّفة من حدّتها ومن قوّتها؛ وهو ما قام الدين في الأصل على مواجهته ومحاربته، لينتقل، بذلك، إلى "قبيلة كبرى"، على حد تعبير هشام

شرابي[10]؛ وهذا ما دفع الأصوليين، ويدفعهم، إلى عدم القبول بإعادة المجتمع الديني إلى حالته القبليّة المفتّتة لوحدته، والعاملة على إضعافه، في وجه قوى الاستكبار و»الطاغوت» المعولم؟ والثاني، التوجه العلماني الذي هو، بنظر الدينيين، صنيعة الدنيويين «الكفرة» الأشد خطورة ممن سبقوا، لارتباطهم المباشر بقوى الاستكبار والكفر، والعاملين على نشر القيم الغربية الغريبة عن قيم الاسلام ومبادئه. فظهر، لذلك، من ضمن ما ظهر من وسائل وأساليب الممانعة للقيم الغربيّة ومبادئها وأفكارها، قيم ومبادئ وأفكار مستمدّة من الشريعة الاسلامية، ومن قيم الاسلام، ومن عادات المسلمين وتقاليدهم، ومنها عمليات التسمية. فعادت أسماء خلنا أنها اندثرت لعدم ملاءمتها لمقتضيات العصر، ولسياقات التسمية الجديدة والحديثة، مثل: هريرة وحنبل ومصعب وحذيفة وقتيبة، وغيرها الكثير المستمدة من مخزون التراث الاسلامي. هذا طبعاً، بالاضافة إلى الأسماء غير العربية التي عادت إلى الظهور بكثرة، ومنها الكردية والسريانية والآرامية والفارسية، وخصوصاً أسماء القديسين وغيرها المستمدة من غير التراث العربي الإسلامي.

لم يبق الريف بمنأى عن التغيرات التي عادةً ما تصيب المدينة في شتى مناحي الحياة، ومنها، بطبيعة الحال، التوجّه في عمليات التسمية. وإذا كان المنطق الذي يحكم أهل الريف في كل ما يتعلّق بالتسمية، يختلف في الكثير من عناصره عن منطق أهل المدن، بحكم تشكّله من جملة المصالح التي تكوّن عصب الحياة لأهل الريف، مثلما يتشكل منطق أهل المدن من جملة المصالح التي تكوّن عصب الحياة للمدينة. ذلك أن للريف علاقاته الخاصة، إن كان مع الطبيعة وظواهرها، ونظرته الإيمانية إلى القدرة الإلهية وتأثيرها في هذه الظواهر الطبيعية، من ناحية؛ ومع المواسم الزراعية، من ناحية ثانية؛ أو كان على صعيد العلاقات الإنسانية ضمن

---

10 . شرابي، النظام الأبوي، مذكور سابقاً، ص69 - 70.

المجتمع الريفي. إلّا أن المنطق نفسه يسمح للمناطق والأمصار أن تتأثر بمدنها، وأن تنسج على منوال نمط حياة المدن، وإن بدرجات متفاوتة. وغالباً ما يكون التأثر متأتياً من حركة الذهاب والإياب بين الريف والمدينة. وهي الحركة التي تحمل في طيّاتها بذور التغيير الذي «ضرب» المدينة، وما عليه إلا أن «يضرب» ملحقاتها. وحاملو التغيير عادة ما يكونون المتأثرين، ومن ثم المتغيرين. ويصيرون، من بعد، حاملي لواء التغيير إلى مناطقهم وقراهم، ليظهروا بمظهر المختلفين عن الأقران بحكم انتقالهم إلى المدينة للتعلم أو العمل أو لشغل وظيفة إدارية، أولاً؛ وليبيّنوا، بمسلكهم العملي، أهمية التغيير، ثانياً. أما عملية التغيير ذاتها، فهي لا تطول إلا ما سهُلَ على مستوى المظهر والسلوك الخارجي الفردي. فينعكس ذلك تغييراً في اللباس وفي الهندام، وفي طرق تناول الطعام، وفي ترتيب المنزل، وفي عملية إطلاق الاسم. ويبقى التغيير في إطار الأقوال والمظهر الخارجي، ولا ينفذ إلى الفعل والمضمون إلا في ما ندر. والتفصيل في ذلك شأن آخر.

تعيد دورة الحياة نفسها سيرتها المدينية والريفية على مستويات الإنتماء الأهلي – القبلي القرابي، والانتماء الديني الأصولي، والانتماء المدني، وإن كان الانتماء الأخير أكثر خجلاً في الظهور، مقارنة مع الانتماءات الأخرى في الريف نفسه، أو مع الانتماءات في المدينة. ويبقى، في كل حال، الانتماء القرابي – النسبي مالكاً للمساحة الأوسع في الريف، وإن كان هذا الانتماء يختلط بانتماء ديني إيماني لم تعكّره، بعد، الأيديولوجيات السياسية إلا بقدر درجة التواصل مع الأصوليات المدينية. أما الإنتماء المدني أو الأصولي فهما ما يميّز المدينة ويعطيها هويتها. وأي غلبة لأحد هذين الانتماءين يعطي للمدينة هويتها الحديثة أو التقليدية. والاسم العلم في هذه الأحوال، مؤشر واضح على توجّه الريف في انتماءات مختلفة، وعلى توجه المدينة في انتمائها المدني أو التقليدي، أو في خليط منهما ضائع بين التقليد والحداثة.

الاسم والانتماء الديني والمذهبي

من نافل القول التأكيد على أن الإسم وُجد منذ وجد الانسان. والانسان هو الذي أعطى للموجودات أسماءها من إسم النكرة إلى إسم الجنس إلى إسم العلم. ولم يختلف الإسم العلم عن بقية الأسماء إلا من أجل التمييز والتخصيص، على حد تعبير الأنثروبولوجي الفرنسي ليفي ستروس[11]. ولم يستمد الانسان الاجتماعي الأسماء التي يستعملها للتدليل على المواليد الجدد إلأ من المخزون الثقافي الذي يمتلكه. يستوي في ذلك ابن العشيرة الطوطمية، أو العشيرة التي تسلك مسلكاً مغايراً في حياتها العملية. ذلك أن إبن العشيرة الطوطمية إما يتغذى من الأسماء المتعددة للطوطم أو لأعضائه، أو لكل ما يمكن أن يوحي به من نشاطات وأفعال، أو عناصر بيئية يتحرك ضمنها؛ أو يستقي إبن العشيرة المغايرة أسماء بنيه من مخزون يحتوي على عناصر إسميه مستمدة من الظواهر الطبيعية والاجتماعية – الاقتصادية للعشيرة لتدلّ، بالتسمية، على محتوى ذهني وواقع اجتماعي – اقتصادي تتميّز به وتدلّ عليه بوساطة الإسم، وهذا ما لفت إليه ستروس أيضاً[12].

لم يختلف الأمر في المجتمعات القديمة والحديثة عما هو عليه الأمر في المجتمعات البرّية التي حلّل عناصر تفكيرها الأنثروبولوجي الفرنسي. فمن المعروف أن البنية الذهنية لدى أي شعب، وفي أي مجتمع، متخمة بالأفكار الغيبية والمعتقدات التي تفسّر من خلالها مسائل الحياة والموت، وما يمكن أن يكون بعد هذه الحياة، وعلاقة الإيمان الديني بذلك، وما يمكن فعله لكسب الخلود أو الراحة في حياة أبدية، وفعل الكلمة، والإسم بالتحديد، في كل ذلك[13]. هذه المعتقدات والأفكار ساهمت إما

11 . ستروس، الفكر البري، مذكور سابقاً، ص217.

12 . المرجع نفسه، ص218.

13 . الحوراني، البنية الذهنية الحضارية، مذكور سابقاً، وخصوصاً الفصل الرابع: الكلمة جوهر فعل وخلق، ص ص111 - 149.

في إيجاد الآلهة لتُعبد وصولاً إلى هذه الغاية، أو ناتجة عن حتمية وجود الأفكار الدينية الوارثة للأفكار السحرية. وحتميّتها تتجاوز فكرة الانتقال التطوري من عصر السحر إلى عصر الدين ومن ثم العقل، حسب تصنيف السوسيولوجي الفرنسي كونت؛ لتصل إلى استحالة حياة الانسان بدون صوغ الأجوبة عن أسئلة تفرض نفسها عليه، فتكون إما إسكاتاً له، أو إشباعاً لفضوله، أولاً؛ أو سداً لفراغ في معرفته التي لا بدّ أن يسكن إليها، ثانياً.

تختصر ذلك كلّه مسألة التسمية وتؤشّر عليه. فالتسمية، بالإضافة إلى كونها تمثّل التجلّيات العملية للبنية الذهنية المجتمعية مهما كان شأنها؛ تمثل أيضاً الإطار العام المميِّز للبنية الذهنية ذاتها، عن بنية ذهنية مغايرة. وبالتالي، يمكن القول إن منظومة التسمية في أي مجتمع، تتميز في القاعدة التي تنطلق منها، أو في النواة، إذا جازت الكلمة، ومن ثم تتشارك مع مجتمعات مجاورة أو بعيدة في الآلاف من الأسماء، وصولاً ربما، في المستقبل، إلى «الغَرْف» من مخزون عالمي تضيع فيه الهويات المخصوصة، وصولاً إلى عولمة في الأسماء متناغمة مع عولمة الإتصال، ومشاريع عولمة الاقتصاد والثقافة.... والسياسة. يستوي في ذلك أي مجتمع، محلّياً كان، أو دينياً، أو مذهبياً، أو صاحب أي هوية مغايرة: مجتمعاً قومياً أو حديثاً، أو غير ذلك. من هنا جاءت أهمية الحفاظ على خصوصية الإسم، كما الحفاظ على خصوصية الثقافة والاقتصاد والسياسة، وتميّزها عن الآخر، مع ضرورة الانفتاح على العصر، وعلى الآخر، دون إفراط ولا تفريط.

استمد الإسم العربي وجوده من مخزون البنية الذهنية العربية الإسلامية، ومن البنية الذهنية السريانية – المشرقية، والمصرية – الأفريقية قبل الفتح العربي، ومن الحضارة الهللينية التي شكّلت المزيج بين الحضارة اليونانية القديمة والحضارات المشرقية التي لمعت في سورية وبلاد ما بين النهرين، قبل المسيحية وما بين ظهور المسيحية والإسلام. ومن المعلوم أن حضارات هذه المنطقة تفاعلت مع حضارة العرب المسلمين، وقدّمت الكثير من العلوم والأفكار الفلسفية إلى الغرب اللاتيني

نفسه. ومن جملة هذا التفاعل تداوُل الأسماء، وخصوصاً على الصعيد الديني، إن كان بالنسبة لليهودية أو المسيحية أو الإسلام. بالإضافة طبعاً إلى ديانات مغايرة استمدت إيمانها من أفكار فلسفية وأخلاقية لمصلحين أرضيين مثل الصابئة والهندوسية والمانوية والزردشتية، وغيرها من الديانات.

هذه الديانات السماوية والأرضية، كانت المصدر الأساسي للتسمية، والمخزون الرئيس المملوء بأسماء الأنبياء والقديسين والرسل والمضحّين بحياتهم في سبيل إيمانهم وعقائدهم. وكان من الطبيعي، ومن الواجب الديني، للتدليل على الإيمان، وللتأكيد على الاقتداء بسيرة هؤلاء، التيمّن بهم والتسمية على أسمائهم تقرّباً وتبرّكاً. فظهرت الأسماء الدينية بالمنطق نفسه الذي ظهرت فيه الأسماء القرابية، وإن كانت هذه تسبق تلك في الوجود الزمني. ذلك أن إسم الانسان سبق في الوجود أي دين. وجاء المرسلون والأنبياء باسمائهم قبل رسالاتهم. ولأنهم تميّزوا بما قدّموا، تميّزت أسماؤهم بهم، وانتشرت بصفتها تلك. فأسماء الأنبياء والقديسين، إلى أي دين انتموا، تأخرت في الوجود عن الأسماء القرابية – الأهلية، باعتبارهم كذلك، بعد أن كانوا أناساً عاديين، أو كانت أسماؤهم لأناس عاديين. ولم تجرِ التسمية تيمّناً بهم إلا بعد أن اكتسبوا صفة القداسة أو النبوة.

فإذا كانت تسمية إبراهيم قبل نبوّته تعود إلى اعتبارات قرابية تقضي بالحفاظ على الاسم في العائلة، كدليل رمزي على استمرارية الأموات في الأحياء وللحفاظ على استمرارية العائلة؛ وهو تقليد قديم يعود إلى العهد الطوطمي[١٤]، فإن تسمية إبراهيم بعد نبوّته تعود إلى هذه الصفة بالذات، ولاعتبارات دينية. ولا بأس أن يتحوّل تكرار الإسم ذاته إلى اعتبارات قرابية بعد جيلين أو ثلاثة. وكذلك الحال

14 . أنظر في هذا الخصوص:

ليفي ستروس، الفكر البري، مذكور سابقاً، ص210.

بالنسبة لبقية الأسماء ذات الصفة القدسية أو النبوية. محمد مثلاً كان موجوداً قبل الإسلام، وتكراره خضع لاعتبارات دينية بعد الإسلام، باعتباره نبي المسلمين وملهمهم. فتكرر، لذلك، اسمه بما لا يدانيه اسم آخر، وإن شاركت الإسم بعد ذلك، في جيلين أو ثلاثة، اعتبارات القرابة من خلال تسمية اسم الحفيد البكر على اسم جده إذا كان محمداً. وجرجس مثلاً كان موجوداً قبل المسيحية. وتكراره أيضاً، خضع لاعتبارات قرابية. ولكن في المسيحية تحوّل كإسم ومسمّى إلى قديس وصار تكراره بعد ذلك للاعتبار الديني نفسه. وتكراره المتواصل يعود إلى ما قدّمه للمسيحية، ولو كان هذا التكرار في أعداد كبيرة منها، يعود، بعد ذلك، إلى الاعتبارات القرابية ذاتها، مع تغيرات متعدّدة في كتابة الاسم: جورج، جورجيوس، جرجي، جريج، جريس، جرجورة. وكذلك في تكرار لقبه «الخضر» عند المسلمين والمسيحيين معاً بصفته النبي الثائر ضد الظلم والظالمين. وتسمية محمد وجرجس، قبل؛ تختلف عن تسميتهما، بعد. والتيمن بهما، بالتكرار، لا بدّ أن يتحول إلى الاعتبارات الدينية والإيمانية، وتصبّ مع الكثير غيرهما من الأسماء، وخصوصاً اسم مريم ويوسف، في مخزون الأسماء القرابية – الدينية، وتفصح عن انتماءاتها الاهلية[١٥].

ومن المهم التأكيد، في هذا المجال، على أن الأسماء الدينية لم تكن مقتصرة على دين بعينه، بل تجاوزت ذلك إلى الأديان الأخرى، وإن بطريقة ظهرت من الأحدث إلى الأقدم في الظهور الديني، ولم تظهر في الوجهة المعاكسة إلا نادراً، أو تنفيذاً لنذور نُذرت. فالمسلمون هم الأحدث في ظهورهم الديني من المسيحيين واليهود. لذلك تداولوا بأسماء قديسين مسيحيين وأنبياء يهود لأن هذه الأسماء ظهرت في القرآن، باعتبارهم كذلك، مثل يحيى (يوحنا) خضر (لقب القديس جرجس) الياس، مريم،

15 . للتفصيل حول هذه المسائل، أنظر الدراسة الميدانية التي تناولت عملية التكرار في التسمية ودلالاتها، في:

عطيه، المجتمع والدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص ص452 - 454.

إبراهيم، اسحق، يوسف، إسماعيل، موسى، الخ...

وتداول المسيحيون بأسماء أنبياء اليهود مثل يعقوب، إبراهيم، اسحق، موسى. وبقيت أسماء كثيرة حكراً على دين بعينه، إن كان في المسيحية، أو في الإسلام، دون أن يصل ذلك إلى اليهودية التي نجحت في «اختراق» المسيحية والإسلام في عمليات التسمية نتيجة لالتصاق اليهودية والمسيحية في الكتاب المقدس وفي الطقوس، و«للقرابة» النَّسَبية بين اليهودية والإسلام. أما فيما يتعلق بالمسيحية والإسلام، فثمة أسماء كثيرة مسيحية متداولة في الإسلام، وأسماء كثيرة عربية – إسلامية متداولة في المسيحية؛ حتى أن إسم عيسى، وهو الاسم القرآني للمسيح، تم ويتم تداوله بين المسيحيين، وإن كان يقتصر تكراره على الاعتبارات القرابية من خلال تسمية الإبن البكر على اسم جده. وهذا ما سنفصّل فيه القول لاحقاً. ومن الأسماء العربية – الإسلامية التي تكرّرت وتتكرّر لدى المسيحين: خالد، حميد، محمود، حسن، علي، عبد الله، عبد الكريم، عبد النور، عبد الأحد، عبد الناصر، وإن كان أساس التوجّه في التسمية يختلف بين المسيحيين والمسلمين، باختلاف المخزون الديني وخصوصيته.

في المسيحية، توجّه المؤمنون، منذ البداية، وجهة التسمية بأسماء المسيحيين الأوائل المضطهدين بسبب إيمانهم الديني. وهي الأسماء التي حفظتها الكنيسة على امتداد تاريخها. ووضعتها في التداول لحفظ هذه الأسماء ولاستمراريتها. من هذا الأسماء ما حظي برتبة القداسة، وما بقي دون ذلك، حظي بمرتبة الشهيد. وهؤلاء جميعاً شكّلوا الخزّان المسيحي الذي وصل إلى حد الإمتلاء بعد أن بقي مفتوحاً ليستقبل ما يستجدّ من أسماء القديسين لاستمرار احتمال وجودهم الرمزي، بوجود المسيحية.

إلا أن الفرق في نظرة المسيحية إلى الانسان، ونظرة الانسان إلى المسيحية، سمح بوجود المذاهب الدينية التي انوجدت بوجود الاختلاف في النظرة إلى شخصية المسيح وعلاقته بالألوهة. هذا الاختلاف الديني – الفلسفي انعكس على طريقة التعامل مع القديسين، كما أنتج قديسين أسسوا لهذا المذهب أو ذاك، أو أنتجهم

هذا المذهب أو ذاك. فظهرت، لذلك، أسماء مذهبية في الدين الواحد. واختص كل مذهب بأسماء قديسين بعينهم، وكثر تداول أسمائهم في مذهب ديني دون آخر. من هذه الأسماء نقولا وسابا ومتري وجرجس عند الأرثوذكس، وبولس وبطرس ومارون وشربل ومطانيوس عند الموارنة والكاثوليك. وبقيت أسماء كثيرة من القديسين مشتركة بين المذاهب والطوائف المسيحية.

لم يقتصر الأمر عند المسيحيين على التسمية بأسماء القديسين والأنبياء، كما جاءت في التراثين اليهودي والمسيحي، بل تعدّت ذلك إلى الأخذ من المخزون التراثي السابق على اليهودية والمسيحية، والمستقى من البيئة الحضارية التي ظهرت فيها الديانتان. وهي بيئة غنية بموروثها الثقافي والفلسفي والديني قبل ظهور الديانات السماوية. كما أنها بيئة استقبلت الحضارة العربية الإسلامية، وأدخلتها في منطقها الحضاري، وأثّرت فيها بما كانت تحمله من أسماء، ومن مخزونها الإسمي في شكل عام. فتداولت الكثير من الأسماء الموجودة فيه. كما تأثرت هذه البيئة بتوجّه العرب في عملية التسمية التي أفصحت عن العلاقة بالله وبالرسول وجواز التسمية بالإضافة إلى الله، مثل: عبد الله وعبد الكريم وعبد النور وعبد الأحد. كما تداولت أسماء مضافة أخرى مثل سعد ورزق ونعمة وفضل لتصير سعد الله ورزق الله ونعمة الله وفضل الله. هذا بالإضافة طبعاً إلى التيمّن بأسماء الله الحسنى والصحابة وأقرباء الرسول والمشهورين من قادة الرأي والمشورة وفرسان الجهاد والحرب.

لم تطلق هذه البيئة اسم المسيح على الانسان، ولا إسم يسوع، باعتبارهما الدالّين على ألوهة المسيح لدى الطوائف المسيحية. وللتأكيد على ذلك، ظهر اسم عبد المسيح لدى بعد هذه الطوائف، للتدليل على أن المسيح من لدن الله وصنوه. ومن المهم هنا التأكيد على أن إسم عيسى، باعتباره نبياً في الإسلام، تسمّى به الكثيرون من المسيحيين، وإن كان ذلك مخالفاً لنظرتهم ولإيمانهم بالمسيح. هذا طبعاً، بالإضافة إلى الكثير من الأسماء العربية التي تدل على معان سامية أخلاقية ووطنية وجمالية

وعسكرية تحفل بها اللغة العربية، ولها الوقع الحسن على السمع. وهي، في كل حال، أسماء مشتركة بين المسيحيين والمسلمين، وتشكّل مخزوناً لا يزال في اتساع مستمر، ويرهص بوجود مجتمع حديث يشترك فيه الناس سواسية أمام القانون، وفي المواطنية. وهذا ما سنبحثه لاحقاً. من هذه الأسماء: فادي، ربيع، جهاد، زياد، وسام، سحر، ربى، رانية، رلى، سمير، مجد، رامي، الخ...

إلا أن ما يميّز المسيحية، في هذا المجال، أنها فتحت الباب لانتقاء الإسم من أي مصدر أتى باعتباره معبّراً عن وجود شخص بعينه، أو معبِّراً عن ذات المسمِّي نفسه[١٦]. ولكنها في الوقت نفسه، من ناحية، ألزمت أن يكون للمسمَّى إسم قديس، إذا كان إسمه الأصلي «علمانياً»، لحظة تلقّيه سر المعمودية، أي لحظة إجراءات طقوس العماد. فيصير، لذلك، لكل مولود، اسمان، أحدهما ما يطلقه المسمِّي على المسمَّى، وثانيهما إسم القديس الذي تطلبه الكنيسة لحظة العماد، «ليكون» من المسيحيين. إلا أن هذا الاسم الأخير يسقط بعد العماد مباشرة، ولا يتم التداول به لاحقاً.

هذا على صعيد المسيحية والمسيحيين. أما على صعيد الإسلام والمسلمين، فإن المسألة تسير في الاتجاه نفسه، ولكن من الوجهة التي تَوجَّهها المسلمون في عملية إطلاق الاسم على المولود، وإن كانت هذه العملية لم تختلف في أسسها عن العملية السابقة على وجود الإسلام.

في الإسلام، ثمة أحاديث من قبل النبي محمد مكررة في أكثر من مناسبة. وهي بمثابة وصايا، يفصح فيها عن الأسماء المحبّبة إلى قلبه، وإلى الله، كما الأسماء المكروهة، والأسماء المحرّم تكرار تسميتها لأنها تُظهر ما أنكره الإسلام، وخصوصاً ما يدل منها

16 . ستروس، الفكر البري، مذكور سابقاً، ص210.

على الشرك بالله[17]. وثمة من أفتى بكره التسمية بأسماء النبي وألقابه[18]، لما يمكن أن يلحق بهذه الأسماء من الأذى في حال لم يكن مَن يحمل هذه الأسماء من ذوي الأخلاق الحسنة والإيمان الصادق.

إلا أن ما يوحي به الدين، أو القيمون على شؤون الدين، شيء، وما يمارسه المجتمع في حياته العملية شيء آخر. إذ يمكن أن يقترب العمل مما يقوله الدين في زمن، ويمكن أن يختلف في زمن آخر. هذا هو منطق المجتمع المغاير لمنطق الدين. منطق المجتمع متغير بتغير الظروف والأحوال، ومنطق الدين ثابت لا يتغير، إلا بما يمكن ممارسته من صنوف الاجتهاد والتعديل ضمن النطاق الفقهي، هذا إذا وُجد، في غياب صراحة النص. من هنا، ظهرت أسماء ولا تزال تظهر، مع أنها مكروهة، وربما محرّمة في الإسلام، مثل كريم وحميد، محسن، حكيم، رحيم، باعتبارها من أسماء الله. كما أن الأسماء المحبّبة دينياً تستمر في تكرارات كثيرة منها، لاعتبارات قرابية أكثر منها لاعتبارات دينية. وهذه المسألة بجملتها خاضعة لاعتبارات تاريخية وسياسية، تعلو فيها وتنخفض نسبة الأسماء الدينية، لتحلّ محلها أسماء مستقاة من التراث الجهادي الإسلامي، لتتناسب مع ما يمرّ به المسلمون اليوم في علاقاتهم المتوتّرة مع الغرب المسيحي، بما يمثّله من ضروب الإستعمار والقهر للشعوب المستضعفة في العالم. فينعكس ذلك تغيّراً في التسمية، وفي وظيفتها. وهذا ما أتينا على ذكره سابقاً.

ساهم الفرز المذهبي الذي تأتّى من الخلاف السياسي حول قيادة شؤون المسلمين ديناً ودنيا، وهو ما عُرف بالخلاف حول وجوب الإمامة لأهل البيت، وما نتج عن ذلك من خلافات سياسية منذ لحظة المواجهة في صفين، بين أتباع علي وأتباع معاوية، وما حصل بعد ذلك مع استمرار الخلافة من الأمويين إلى العباسيين وما بعد، واستمرار

17. عبد الرحمن المصطاوي، معجم الأسماء العربية، دار الجيل، 2004، بيروت، ص8.

18. المرجع نفسه، ص9.

تسلسل الإمامة عند الشيعة وممانعتهم الحكم. وقد انعكس ذلك توجّهاً جديداً في التسمية لم يوجد من قبل في الإسلام، وهي مشاركة الإنسان لله في الإضافة إلى كلمة عبد. فظهرت أسماء عبد الحسين وعبد الحسن وعبد علي وعبد الرسول وعبد النبي، وهي أسماء لم تظهر في الإسلام السنّي، لأنها تفصح عن الاشراك بالله، وعن العودة إلى مرحلة ما قبل الإسلام عندما كانوا يتسمون بأسماء الآلهة مضافة إلى اسم عبد، مثل عبد العزى وعبد اللات وعبد زهرة، وغيرها من الأسماء.

كما انضاف إلى مخزون الأسماء الدينية الإسلامية ما يُحسب في خانة المسلمين السنّة، وما يُحسب في خانة المسلمين الشيعة، بالإضافة إلى أسماء كثيرة اعتبرت من الأئمة من المجاهدين في تراث مذاهب إسلامية متعددة منها العلوية والدرزية والخوارج على اختلافهم واليزيدية والاسماعلية والزيدية، وغيرها من المذاهب. واختصّ كل مذهب بأسماء خاصة به، يتداولها إلى جانب أسماء دينية قرآنية وإسلامية في شكل عام. كما امتنع كل مذهب عن تداول أسماء اعتبر أصحابَها من المضطهدين له ولأتباعه. وصار لكل مذهب أسماؤه وهويته الخاصة به التي تشي بها هذه الأسماء، وإن بقيت في حالات قليلة على إلتباسها المعهود باعتبارها أسماء إسلامية في الأساس. وما لم يفرّقه الدين فرقته السياسة والخلافات التي وصلت إلى مرحلة الحروب الطاحنة لتثبيت أحقية الخلافة والشورى بين المسلمين، أو المطالبة بالإمامة لأهل البيت.

والطرفة التي تروى في هذا المجال، ذات دلالة وافية لرسوخ الأفكار المتداولة حول التسمية بين الشيعة، من ناحية؛ والسنّة من ناحية ثانية. وما يمكن أن يحصل في حال تم التفاعل والاختلاط بين الناس، وخصوصاً في المدن الحديثة، وحسب ما تقتضيه الواجبات في المجتمع الحديث. تقول هذه الطرفة: إن امرأة مسلمة على المذهب السنّي رُزقت بمولود ذكر. فأطلق والده عليه اسم عمر، وهو من الخلفاء الراشدين، ومن صحابة الرسول المبجّلين. فزارت الجارة الشيعية الوالدة وهنّأتها

بالسلامة، ودعت الله أن يساعد في حسن التربية والدلال. ثم سألت الوالدة عن الإسم الذي سيحمله المولود. وعندما عرفت أن إسمه عمر؛ وهو الاسم الذي له وقع آخر في أسماع الشيعة، يختلف عن وقعه عند السنّة، سألتها بجدّية ظاهرة، دون أن تعي أهمية الاختلاف في النظرة إلى هذا الإسم، وإلى صاحبه الأصلي: ألم تجدي من بين كل الأسماء المتوفّرة إلا إسم عمر؟ أجابتها الوالدة، بعفوية أيضاً: ولِمَ لا، وهو الفاروق والعادل وصاحب النبي والخليفة الراشدي الثالث ورافع راية المسلمين، إلخ... فأجابتها الجارة بالعفوية ذاتها: إذا كانت كل هذه الصفات الحسنة فيه، فلماذا أطلقوا عليه إسم عمر؟

دلالة هذه الطرفة، أن ثمة الكثير من الأسماء الدينية أو التي كان لها الأثر في مسيرة التاريخ الإسلامي، بقيت عاجزة عن الانتقال إلى المذهب الآخر لأسباب لها علاقة بمسيرة التاريخ الإسلامي ذاته، وفي الخلافات الإسلامية - الإسلامية، منها: عمر وعثمان ومعاوية ويزيد. ولم تنجح أسماء الأئمة في إثبات وجودها لتترسخ في المخزون الإسلامي السني إلا ما اشتهر من هؤلاء مثل علي وحسن وحسين باعتبار الأول ابن عم الرسول وصهره زوج ابنته، والخليفة الراشدي الرابع، ولأن الأخوين حسن وحسين ابنا علي وحفيدا الرسول، قبل أي شيء آخر.

مع كل هذا الفرق في التوجه، بقي المخزون المشترك عند المسلمين أكثر بكثير من التوجه الخاص لدى كل طائفة، أو مذهب إسلامي. وقد ساهمت اللغة العربية، الخزان الأساسي الذي استقى ويستقي منه الجميع أسماءهم من أي طائفة إسلامية كانوا، في ترسيخ المشترك الأساسي. ذلك أن اللغة وخزّانها من الأسماء كانا العامل الأساسي في التقريب بين العرب على الصعد كافة، وليس على صعيد الأسماء فقط. وقد شاركهم في ذلك المسيحيون، وإن استقوا الكثير من أسمائهم من مصادر أخرى. وكذلك الحال عند الشيعة، ولعوامل مذهبية وثقافية، فقد توجهوا إلى اللغة الفارسية، كما توجّه أصحاب هذه اللغة إلى العربية في انتقاء الكثير من الأسماء،

كما في انتقاء عناصر ثقافية أخرى، في عملية التفاعل والتبادل الثقافي بين الحضارتين العربية والفارسية، كما بين العربية والسريانية، أو اليونانية والغربية، بالنسبة للمسيحيين والمسلمين معاً.

الاسم والانتماء السياسي

لم يكن الاسم في دلالته السياسية مختلفاً عنه في دلالته الأهلية، القرابية، المذهبية أو الدينية، لما لهذه الدلالات من اختلاط وتمازج في مسألة الانتماء الأهلي. فالتعبير عن الانتماء الرمزي إلى سياسة شخص ما، عن طريق إطلاق اسمه على المولود الجديد، ما هو إلا للإيحاء عن مكنونات المسمِّي النفسية والسياسة، والتجلّي الواضح للانحياز إلى هذا الزعيم السياسي أو ذاك. يحدوه إلى هذا الموقف، ما يقوم به السياسي «القدوة» على المستوى المحلي، الوطني القومي، أو الدولي. وغالباً ما تكون سياسة الزعيم المتّبعة متوافقة مع توجه المسمّي السياسي، ومعبّرة عن نظرته إلى السياسة، وإلى دورها في تحقيق المطامح والأحلام التي غالباً ما تكون منسجمة مع الانتماء الشخصي الديني والمذهبي؛ وهو الانسجام الذي يتلاقى، في الغالب الأعم، مع التوجهات الجماعية لذوي الانتماء نفسه؛ ومتناغمة مع الموقع الشخصي والجماعي أيضاً، في سلم التراتب الاجتماعي، ومشتركة في النظرة، الفردية والجماعية، إلى الموقع المشترك بالتقابل مع المواقع الأخرى.

في هذا الإطار، لا تختلف النظرة إلى الجد المشترك الذي يشكّل عماد القرابة ومؤسّسها في العائلة، العشيرة أو القبيلة، في ما يقدمه من «النعرة على ذوي القربى»، حسب التعبير الخلدوني[١٩]، عن النظرة إلى الزعيم السياسي الذي يوجِد ويغذّي المنطق نفسه، النعرة على ذوي القربى السياسية. فتتحول العصبية القبليّة والعصبية

19 . أنظر التعريف الرائد للعصبية عند ابن حلدون، في:

ابن خلدون، المقدمة، مذكور سابقاً، ص141.

المذهبية والدينية إلى عصبية مستحدثة تتماشى مع منطق العصر، ومع «شكل» الديمقراطية الحديثة. وتفرز العصبية السياسية ممارسة على الصعيد العملي تُبقي السياسة، كمنطق وممارسة، على السطح ولا تنفذ إلى المضمون؛ بحيث لا تختلف السياسة هنا، على المستوى العام، عن السياسة الممارسة هناك على المستوى الخاص. فيختلط حبل الممارسات السياسية على صعيد التأييد والإنتخاب لانتقاء أعضاء المجلس النيابي، مثلاً، في أي بلد عربي، بنابل الممارسات السياسية على صعيد التأييد والانتخاب لانتقاء أعضاء المجلس البلدي والاختياري، وحتى انتقاء الناطور وموزع ماء الري على المزروعات[٢٠]. ويبقى الجميع أسرى الانتماء الأهلي ومنطقه.

على أي حال، كان من تجلّيات التأثر بالشخصيات السياسية واضحاً، على الصعد كافة، المحلية والعربية والدولية. ومن المهم التأكيد، هنا، على أن الأحداث المفصليّة الهامة هي التي تحفّز على التوجه إلى اعتماد الإسم السياسي الصانع للقرار، كدليل حسّي على التأثر، وإعلان واضح عن التأييد. فينتقل الإسم بذلك، من دلالة التمييز إلى دلالة الإعلان عن موقف سياسي، وعن انتماء. والانتماء هذا، يكون أكثر دلالة في حال انتقاله من كونه انتماء، أو انحيازاً، إلى سياسة شخص ما، إلى انتماء إلى صورة الدولة والمجتمع اللذين يقودهما هذا الزعيم السياسي. فيتحوّل التأثر باسم هذا الزعيم، حسب توجهه الفكري والسياسي، إلى التأثر بالأسماء المعتمدة في المجتمع المعني المتناغم مع توجّه الزعيم نفسه. ويغرف المتأثرون من مخزون الأسماء المعتمد في هذا المجتمع. وتتوسع دائرة التسميات ذات الأصل السياسي لتصل إلى أسماء لها عناوين أخرى، ولكنها تدل جميعها على هوية المجتمع الذي يعتمدها.

على هذا الصعيد، لمع اسم كميل شمعون قبيل أحداث ١٩٥٨ في لبنان، وأثناءها

---

20 . أنظر في هذا الخصوص حول الانتخابات البلدية والفرق بين مواد القانون والممارسة: عاطف عطيه، تنويعات على مقام الوحدة، مختارات، 2008، بيروت، ص ص88 - 94.

نتيجة لمواقفه من المد العروبي. فكثر اسما كميل وشمعون في المناطق المسيحية بشكل عام. كما صارا من الأسماء المستبعدة في المناطق الأخرى. وكذلك الحال بالنسبة لإسم بشير، علماً أن إسمي كميل وبشير عربيان وخفيفان على السمع، ويمكن أن يبقيا معتمدين في المناطق الاسلامية والمختلطة، لولا مواقف حامليهما السياسية. وكذلك الحال بالنسبة لاسم جمال عبد الناصر، حامل لواء القومية العربية وقائد ثورة تموز / يوليو المصرية، ومؤمّم قناة السويس و«داحر» العدوان الثلاثي على مصر و«العامل» على إعادة لبنان إلى أمته العربية. فكثر لذلك، اسم جمال، واسم عبد الناصر، طيلة فترة ما بعد منتصف الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين؛ وهي الفترة نفسها التي لمع فيها اسم كميل شمعون محلّياً. وصار الإسمان مستبعدين ومكروهين في المناطق المسيحية، وخصوصاً في جبل لبنان. وكذلك الحال بالنسبة لإسم ياسر(عرفات) وعمّار (ابنه باللقب)، بعد منتصف السبعينيات، في التداول، وفي الاستبعاد.

من نافل القول التأكيد على أن هذه القاعدة ليست صارمة إلى الحد الذي يتجاهل النوازع الانسانية، والممارسات السياسية الخارجة عن النمط المذكور آنفاً. فثمة الكثيرون من المسيحيين، ومن الطوائف كافة، تؤمن بالقومية العربية، ومن مؤيّدي جمال عبد الناصر. ولكن دون أن تصل حرارة هذا التأييد إلى حد التسمية باسمه، إلا في ما ندر. والأمر نفسه، تعدّى مستوى التسمية على اسم شخصيات سياسية فرضت وجودها وشهرتها محلياً وعربياً، إلى مستوى التسمية بأسماء شخصيات معروفة كان لها دورها في النضال السياسي والأدبي. فظهرت أسماء مركبة تدل على المقصود من التسمية، مثل محمد علي، وسعد زغلول، وأحمد عرابي، وأحمد شوقي، ومحمد سعيد، وغيرها.

ولم يقصّر المسيحيون في هذا الأمر. فانتقلوا إلى المقلب الآخر ليستفيدوا بما في مخزون الغرب من أسماء، متّبعين المنطق نفسه في عملية اختيار الاسم. فظهرت،

لذلك، أسماء من مثل: ديغول وتشرشل، وأدولف ورودولف ولاوسن وويلسن ورومل ولينين وديمتري، وغوستاف، وأليكسي ومكسيم، وبوريس وفرنسوا وفرنسا وغورينغ، وغيرها من الأسماء التي تدلّ على تماثل بنيوي في البنية الذهنية اللبنانية، على الأقل هنا، في حالة التأثر بالأسماء السياسية.

ويتعدّى الأمر حالة التماثل على المستوى المسيحي. ففي الحرب العالمية الثانية، انقسم المسيحيون في منطقة شمالي لبنان، وهي المنطقة المعتمدة في استقاء الكثير من المعلومات المثبّتة هنا، إلى مؤيدين للمحور بقيادة ألمانيا، وللحلفاء بقيادة فرنسا وبريطانيا. وكانت تظهر حدة هذا الانقسام، في الكثير من الأحيان، عندما بدأ الصراع على لبنان بين حكومتي فيشي وفرنسا الحرة. وقد عبّر هذا الانقسام عن نفسه بالانحياز إلى التسمية بأسماء ألمانية أو فرنسية – إنكليزية. وقد حصل أن تعرّفت على شخص مثقّف من زغرتا، في شمالي لبنان، يدعى أدولف. وعندما سألته عن ظروف تسميته بهذا الاسم، وكنت بصدد الاهتمام والبحث في هذا الموضوع؛ ابتسم وأجاب: "ظروف سياسية". وصرّح بأن والده كان مدرّساً في وزارة التربية، "وكان من أشد المعجبين بأدولف هتلر، زعيم الحزب النازي. فأطلق إسمه عليّ، واسم مستشاره رودولف (هست) على أخي الأصغر". وعندما سألته عما إذا كان محرجاً من هذه التسمية، أجاب ببساطة: «أنا من أعضاء الحزب النازي وأعتبر هتلر قدوة لي». فاجأني هذا الجواب. وهنا، تدخّل صديق مشترك ليقول إن لإسم أدولف حكاية طريفة لا بدّ من سماعها.

كان يتنازع النشاطَ السياسي في زغرتا، إبان الحرب العالمية الثانية، فريقان، أحدهما يؤيّد سياسة الألمان وحكومة فيشي الفرنسية التي استسلمت لدول المحور، وأصبحت مناصرة لألمانيا؛ والآخر يؤيّد سياسة فرنسا الحرّة وبطل التحرير شارل ديغول المقيم في إنكلتر، وقائد المقاومة من هناك. ومن المؤيدين جهراً لزعيم ألمانيا أدولف هتلر وللحزب النازي المدرّس في وزارة المعارف اللبنانية حنا س. م. وقد بدأ هذا التأييد

قبل استسلام فرنسا واستمر بعده، وقبل خضوع لبنان إلى انتداب حكومة فيشي، وبعد سيطرة فرنسا الحرة عليه. وقد تبعه دفاع مستميت عن السياسة الألمانية، وعملياتها العسكرية في أوروبا، وموقفها من اليهود، في كل هذه المراحل. وحصل أن رزق حنا بمولود ذكر، إبان احتدام الصراع بين الفيشيين والأحرار للسيطرة على «المستعمرات» الفرنسية خارج أوروبا، فأطلق عليه إسم أدولف، وهو الاسم الأول للزعيم النازي، كتعبير عن الولاء المطلق لهتلر. فوصل الأمر إلى الفرنسيين الأحرار بوشاية من أحد أنصارهم الزغرتاويين.

وكان أن جرّد المخفر الفرنسي دوريّة للقبض على حنا لقيامه بهذا العمل «الشنيع» الذي يعتبر بمثابة الخيانة العظمى بعرف الفرنسيين. وصلت هذه الدورية إلى محاذاة «المرداشية» المنتزه الزغرتاوي على ضفاف نهر جوعيت. وصودف أن كان يوسف بك كرم، النائب اللاحق في مجلس النواب اللبناني، وحفيد يوسف بك كرم مناوئ العثمانيين، ومحارب نظام المتصرفية في جبل لبنان، جالساً في أحد المقاهي. وبمرور قائد الدورية المعروف من يوسف بك، توقّف للسلام عليه، وعلم البك منه أنه في صدد اعتقال حنا م. بسبب فعلته النكراء. وكان يوسف بك من أنصار الفرنسيين، ولكن كما يبدو، ليس على حساب أهل بلدته زغرتا. فدعاه وأصرّ عليه أن يشرب القهوة، وأستأذنه ليطلب القهوة. ومن ثم أسرّ في أذن أحد العاملين في المقهى ليسرع إلى بيت حنا ليعلمهم بالأمر، وليطلب من أم أدولف أن تجيب، إذا سألها أحدهم، كائناً من يكون، عن اسم ابنها، أن اسمه سيمون. وهكذا كان. ولم تكن ردة فعل الضابط الفرنسي إلا القول: "يبدو أن المحبة معدومة بين أهالي زغرتا"، بمعنى أن الوشاية إفتراء.

هذه الحادثة ذات دلالة كبرى لما يمكن أن يؤدّي إليه الموقف السياسي المغالي في التأييد لأي طرف. فإسم أدولف، ربما، فرض على حامله، أكثر من أي شيء آخر، أن يكون مندغماً مع الاسم ودلالته. وكان أن حصّل أدولف ثقافة ألمانية واسعة

من خلال اتقانه للغة الألمانية. ولا يزال يدافع حتى الآن عن سياسة هتلر النازية، ويبرّر وضع كل المثالب على هتلر وحزبه وسياسته، باعتبارها نتيجة طبيعية لخسارته، ومن ثم «استشهاده» وليس انتحاره. ولو كان ربح الحرب، على ما يقول، لتغيرت الظروف، ولكانت النظرة إليه، وإلى حزبه، مغايرة تماماً. وقد أرفق هذه الشهادة بالقول إن والده لم يكتف بتسميته هو، بل أضاف إلى الأسرة إسماً آخر هو "رودولف"، (مستشار هتلر رودولف هست). وظهرت أسماء ألمانية أخرى، مثل: رومل وفريدريك وغوستاف، أحد قادة هتلر، في أسرة مؤيد آخر. ولا يزال الزغرتاويون يتندّرون بهذه الحادثة، وبظروف التسمية الألمانية حتى اليوم.

لم يقف الفريق الآخر جامداً أمام هذا السلوك المناوئ لسلوكهم، فبادر الكثيرون منهم إلى التصرف بالمثل، فظهر اسم ديغول بطل التحرير، ورئيس الجمهورية الفرنسية اللاحق، ولافال أحد قادته الكبار، وسيمون، وفرنسا، وهي المرأة التي سطع نجمها إبان عهد رئيس الجمهورية اللبنانية سليمان فرنجية. وظهرت أسماء إنكليزية، وإن بنسبة أقل من مثيلاتها الفرنسية، منها اسم لاوسن. والفرق في الكمية يعود إلى الصلات التاريخية التي تربط موارنة لبنان بفرنسا، وليس بإنكلترا.

لم يقتصر هذا الأمر على موارنة زغرتا، ولم يبق حكراً عليهم، أو على غيرهم من موارنة لبنان. ذلك أن أسماء سياسية ودينية وعلمانية أجنبية ظهرت في لبنان المسيحي، منها: غورو وكاترو وفرنسوا وروبير وغيرها الكثير. ووصل الأمر إلى الطوائف الأخرى. فالأرثوذكسيون توجّهوا وجهة التسمية بأسماء روسيّة مستقاة من مخزون ما قبل الثورة البلشفية التي قضت على القيصرية، وما أضيف إليه من أسماء رجالات الثورة وقادتها التي أخذت دلالات مغايرة عما كانت عليه، هي نفسها، قبل الثورة. فظهرت، لذلك، أسماء مثل بوريس وفلاديمير وأليكسي ومكسيم ولينين وغوركي، وغيرها من الأسماء.

من المهم التأكيد، في هذا المقام، على أن الإسم العلم يتجاوز دلالته التمييزية

للفرد كتعبير أوّلي عن الهوية التي لا تكتمل إلا به، إلى دلالته الوصفية، وهي هنا الدلالة السياسية. وخطورة هذه الدلالة على حامل الاسم أنها تُلزمه، أو يظهر أنها تلزمه، بموقف سياسي معيّن، ليس هو بذاته مسؤولاً عنه. وهنا المفارقة التي يتحمل تبعاتها المسمِّي قانونياً ومنطقياً، بينما يتحمّل تبعاتها الفعلية والعملية المسمَّى نفسه. فكيف يكون الأمر مثلاً على حامل اسم لينين إذا لم يكن مؤيداً للماركسية أو للشيوعية؟ وما تكون ردة فعل من يتعرف إليه، أو موقفه منه بعد سماع الاسم الذي له دلالة معينة؟ وكذلك الحال بالنسبة لإسم ديغول أو أنطون (تيمناً باسم أنطون سعاده) أو جولييت (زوجته) وخصوصاً إذا كان المسمّى أو المسمّاة من المسلمين؟

هذا ما أشار إليه ليفي ستروس، بالقول إن «الإسم هو ثمرة ابداع الفرد الذي يسمِّي، وهو يعبّر بواسطة من يسمّي على حالة ذاتيّة عارضة... فالخيار يدور كما يبدو بين تعيين هوية الآخر بحمل صنف عليه، أو تعيين الهوية الذاتية، من خلال الآخر وبحجّة تسميته»[21]. ولأن الاسم نتاج ظروف ذاتية وموضوعية، فإن انتفاء الظروف الذاتية لا يعني إلغاء ما نتج عنها، وهو هنا الاسم الذي يبقى دليلاً وشاهداً على الظروف الموضوعية التي ساهمت في انتاج هذا الاسم. وهو الاسم الذي يبقى دائماً، مع تغير الظروف الموضوعية والذاتية التي انتجته. فعندما يسمي المسمّي لينين تكون قد تلاقت ظروفه الذاتية باعتباره ماركسياً – لينينياً مع سطوع نجم الشيوعية كمناهضة للرأسمالية والاستعمار في العالم، فيحمّل المسمّى رغماً عن إرادته إسماً لا يعي أهميته، ولا يدرك دلالته. وعندما يدرك المسمَّى ذلك، تستبدل الظروف الذاتية للمسمّي بالظروف الذاتية المغايرة، ربما، للمسمَّى. كما تتغير الظروف الموضوعية التي يمكن أن تتحوّل من سطوع نجم الشيوعية إلى أفولها.

21 . ستروس، الفكر البري، مذكور سابقاً، ص218.

ويبقى الاسم، وتبقى المعاناة من تحمّل تبعات التسمية. فلكي نفهم الاسم "لا بد من الرجوع إلى الظروف الاجتماعية الملموسة التي كوّنت إطار التفكير بالإسم والتسمية"[٢٢]، قبل أن نسأل المسمَّى، أو أن نفكّر في العلاقة التي تربطه بالاسم. من هنا أوجد التشريع ثغرة في القانون المدني يمكن النفاذ منها للعمل على تغيير الإسم في حال شكّل إحراجاً للمسمّى، عملاً بمبدأ الحرية الذي كفله الدستور. وقد صدر حكم بتغيير اسم المدعية لحظة بلوغها الثامنة عشرة بحجّة بلوغها السن القانونية للرشد ورفضها استعمال الاسم الذي حمّلها إياه والدها[٢٣]. والإسم السياسي يتساوى مع غيره من الأسماء التي لا يتحمّل تبعاتها المسمّى، لأنه غير مسؤول عنها.

إلا أن تبعات التسمية السياسية ليست بالضرورة سلبيّة في حالاتها كلها. فهذه التبعات يمكن، أيضاً، أن تكون إيجابية من خلال التطابق بين الميول السياسية للمسمِّي والمسمَّى. ويمكن أن يكون الاسم بذاته حافزاً للمسمَّى لأن يكون متماثلاً في موقفه السياسي مع أبيه، مثلاً، باعتباره المسمّي، وبالتالي مندغماً في الإسم الذي يحمله أو متمّثلاً بالاسم الذي يدلّ على هذا الموقف، أو يفصح عن هذا الانتماء. هنا تلتقي الظروف الذاتية والموضوعية للمسمِّي مع الظروف الذاتية والموضوعية للمسمَّى، ويعيش حامل الإسم مع إسمه في حالة من الانسجام، ويتخلص بذلك من "إثم» التسمية بإسم لا يريده، ويتخلّص من قلق عدم التطابق بين الظاهر والمضمون[٢٤].

---

22 . المرجع نفسه، ص218.

23 . حكم أصدره القاضي نبيل صاري في إحدى محاكم محافظة لبنان الشمالي.

24 . سمّى أحد أعضاء الحزب السوري القومي الاجتماعي، وهو أنطون سعاده من مدينة جبيل اللبنانية، إبنه يحيا، ليصير إسم إبنه كاملاً: يحيا أنطون سعاده. ولما سألته عن موقف إبنه، وهو مخرج تلفزيوني معروف، من هذه التسمية، ابتسم وقال: لقد أقسمت اليمين على أن أربي أولادي ليكونوا قوميين إجتماعيين، وقد نجحت في ذلك. وابني فخور باسمه. وقد توفي يحيا سعاده في حادث تصوير مشهد تلفزيوني سنة 2010 في تركيا.

الإسم والإنتماء الوطني والقومي

من المهم التأكيد على أن الانتماء الوطني والقومي يحتوي الانتماء السياسي، ويعمل على أن يكون في خدمته. وقد اصطدم هذا التوجّه بتيارات تعمل بصورة معاكسة. وذلك من خلال تبعية الشعور الوطني للشأن السياسي. وهو الشأن الذي يعمل بدوره لخدمة انتماءات فرعية تأخذ من الإتنية، الطائفة، أو المذهب، مراجع وطنية أو قومية، باعتبار أن الجزء يحلّ محل الكلّ المجتمعي. فيتحوّل المجتمع الواحد، في هذه الحال، إلى مجتمعات متعددة بتعدد المذاهب والطوائف الدينية أو الإتنيات والقبائل. واختلاط هذه العناصر في الذهن، وتداخلها، يجعل من وعي الانتماء مسألة ملتبسة غير متبلورة في البنية الذهنية. فينعكس ذلك إلتباساً، وبالتالي، إختلاطاً في العناصر المشكّلة لمنظومة التسمية. ويتداخل العامل السياسي بالعاملين الديني والمذهبي. ويظهر التعبير العملي عن الانتماء القومي والوطني، وكأنه تعبير عن الانتماء الديني والمذهبي بله الانتماء السياسي. لقد أظهرت حرب تموز ٢٠٠٦ التي شنّتها قوات الاحتلال الإسرائيلي على لبنان والمقاومة، أن التسمية لها شأن هام في التعبير العملي عما يحسّ به اللبنانيون والعرب، كرد فعل على تداعيات هذه الحرب، وعلى صمود المقاومة وإفشالها لمشروع تدميرها، بإطلاق آلاف الأسماء على المواليد الجدد الذين ولدوا طيلة شهر الحرب، وبعده مباشرة، تيمّناً باسم قائد المقاومة حسن نصر الله، وكذلك اسم نصر الله، وأسماء وعد وصادق تيمّناً باسم «الوعد الصادق»، العملية العسكرية التي اتّخذت ذريعة لشن الحرب الشاملة على لبنان. وكذلك أسماء رعد وزلزال وغيرها.

ظهر هنا أن التسميات خرجت عن انتمائها الديني والمذهبي والسياسي لتصل إلى التعبير عن الانتماء الوطني والقومي العربي، باعتبار أن المقاومة «ذات الهوية الشيعية الطاغية» ردت إلى العرب كرامتهم من خلال صدّ العدوان، وكسر شوكة الجيش الذي لا يقهر. واعتبر العرب، من خلال نبض الشارع، أن النصر نصرهم جميعاً، وإن أنجز بأيد شيعية. أما في لبنان، فإن اعتبارات التقابل بين الطوائف، لم

تسمح بالنظر إلى هذا الإنجاز بالمنظار نفسه، لأن أي نجاح لطائفة، وعلى أي صعيد كان، يُعتبر خسارة للطوائف الأخرى، وعلى الخصوص للطائفة التي تكون عادة في حالة مواجهة معها، حسب منطق الثنائية في المواجهة. فتقلّل من قيمة هذا النجاح، وتخفّف من وهجه، وتتّجه إلى تدعيم مواقعها الداخلية تحسّباً للمزيد من توتّرات المواجهة؛ وتستعمل، من ضمن العناصر التي تستعملها، سلاح التسمية. فظهرت، لذلك، أسماء سعد وبهاء وبهية ونازك ورفيق (عائلة الحريري) عنوان صمود أهل السنّة في مواجهة أهل الشيعة، ليس سياسياً فحسب؛ بل بالإضافة إلى ذلك، طائفياً ومذهبياً، وصولاً إلى الشأنين الوطني والقومي؛ العروبة والاسلام (السنّي) بقيادة السعودية ودول الخليج ومصر وتركيا، مقابل الهلال الشيعي بقيادة إيران وسورية، دون التأخير في الوصول إلى الشأن العالمي مع أميركا وأوروبا وروسيا والصين.

يبدو من السهولة ملاحظة ارتباط منظومة التسمية العربية بهذه القضايا الكبرى على الصعيد الديني، أو السياسي، أو الوطني القومي. وقد ظهرت الدلالات واضحة في هذا الخصوص. وهي تعبّر في شكل واضح عن انتماء مكين فرضته هذه القضايا، وإن كان اللبس واضحاً بين مختلف الانتماءات. ويزيد من هذا اللبس الانتماء المذهبي والطائفي المستجدّ الذي يعيق بلورة الانتماء على الصعيدين الوطني والقومي. ويزيد من إشكالية الانتماء العربي الوطني والقومي ذلك القصور، إذا لم يكن العجز، في الفكر والممارسة، في الفصل بين العروبة والإسلام في طوائفه كافة، وخصوصاً السنّية والشيعية.

هذا الإلتباس على صعيد الانتماء لدى المسلمين، على الأقل في المشرق العربي، لوجود الاختلاط الديني والمذهبي فيه، أرخى بثقله على المسيحيين الذين وجدوا أنفسهم في حالة من الانفصام بين انقسامات في الداخل، وتحالفات مع الخارج الديني والطائفي لا يجدون لأنفسهم فكاكاً منه، حسب منطق المواجهة، ومواقع التقابل. فعملوا على الاستزادة من النهل من مخزون تراثهم الإسمي الذي تختلط فيه أسماء

زعمائهم السياسيين، من محليين وأجانب، مع أسماء القديسين والأنبياء والأولياء الصالحين.

إلا أن الكثيرين من المسيحيين، وعلى اختلاف انتماءاتهم المذهبية، وزّعوا توجّهاتهم حسب ما تمليه عليهم مواقعهم الجيوسياسيّة وإيديولوجيّاتهم القومية والوطنية والاشتراكية الدولية. وقد أخذ هذا التوجه منحاه الواضح على صعيد التسمية؛ وهو المنحى الذي لا يدل على دين المسمى أو طائفته. وقد شارك الكثيرون من المسلمين في هذا التوجه، وساهموا في ترسيخ التسمية حسب ما يقتضيه الإنتماء الوطني والقومي، وخصوصاً منذ قيادتهم الفكرية والعملية للقومية العربية. فاستقى، لذلك، ذوو هذا التوجه أسماء مواليدهم من تراثهم القومي الذي أمدّهم، وما زال، وإن بمنحى مختلف، بأسماء كثيرة تضرب في عمق التاريخ، وتؤشّر، بالرمز، على إنجازات في شتى ضروب المعرفة، وعلى محطّات في توجّه الحضارة الإنسانية، وعلى نبوغ في الإنجازات العسكرية، والشهرة في عالم الأسطورة والدين. وعليه، تجدّدت أسماء من مثل: زينون، وقدموس، وأليسار، وأدونيس، وعشتار، وهنيبعل، ونينار وآداد، وأورنينا، ويعرب، وعروبة، وقحطان وعدنان، وميسلون، ولبنان، وأرز، وسورية، وهتاف، وواجب، ونظام، وسعاده، وغيرها..

تقاسمت هذه الأسماءَ وكثيراً غيرها الإيديولوجياتُ القومية العربية والسورية واللبنانية، حسب توجّه كل منها الوطني والقومي. وتساوى في ذلك، أو كاد، المسلمون والمسيحيون، وإن كان لكل من الطرفين هامش أوسع في التوجه ناحية الأسماء المتناسبة مع انتمائه الديني. فيزيد، لذلك، التيمّن بأسماء متناسبة مع هذا الانتماء مثل عبد الناصر وصلاح الدين لدى المسلمين، ولينين وكارل وأنطون وأليكسي وغوركي لدى المسيحيين.

إلا أن أكثر ما يطغى على أسماء المتحرّرين من القيد الطائفي أو الديني هي الأسماء العربية «العلمانية» الحديثة المشتركة بين المسلمين والمسيحيين. وأهمية

هذه الأسماء أنها تستلهم معاني الجمال والبطولة والإقدام والشجاعة. فظهرت، لذلك، أسماء من مثل: فادي، نضال، رامي، مجد، سمير، جاد، عصام، مهند، سامي، ربى، ناهد، سمر، سحر، خلود، وعد، زينة، أماني، أمل، تهاني، نور، وغيرها. والأهم من ذلك، أن مخزوناً حديثاً من هذه الأسماء أصبح في طور التشكّل، ويفصح عن توجّه مشترك في النهل منه لتوسيع دائرة الأسماء الخارجة عن دائرة الانتماءات الدينية والمذهبية، وترهص بقرب تشكل مجتمع «إسمي علماني» حديث يسهم في عملية إلتباس معرفة هويّة المسمَّى الدينية، ويعمل على عرقلة فرز الأسماء على أساس انتماءاتها الدينية والمذهبية. ذلك أن منظومة التسمية ما هي إلا المؤشّر الواضح والصريح، وإن باختصار شديد، على توجه المجتمع، وعلى هويّته الإجتماعية، ونوعيّة الإنتماء التي وصل إليها في سلّم التطور العام، والدليل على قرب المجتمع من نموذج المجتمع العلمي العلماني، أو بُعده عنه.

الإسم والانتماء الإنساني

بالإضافة إلى كل ما سبق من توجهات في تداول أسماء المواليد الجدد، إن كان على صعيد القرابة، وتكرار أسماء السلف في الخلف، أو كان على صعيد الانتماءين الديني والطائفي بالتصريح عن هذا الانتماء تقرّباً من الله، أو نصرة للدين وتيمّناً بأسماء القديسين والأنبياء والأولياء الصالحين؛ أو كان على صعيد الانتماء الوطني والقومي بالتعبير عنه من خلال تداول أسماء الذين لهم وقعهم على الصعيدين الوطني والقومي، أو الأسماء التي لا تدل على الانتماءات الدينية والمذهبية لحامليها، أو التي لا تسير في ركاب تكرار إسم الجد في الحفيد، أو السلف في الخلف، كدليل رمزي على استمرارية العائلة وتماسكها بتشبيك أواصرها، وشدّ لحمتها بربط الحاضر بالماضي، بتكرار الإسم.

ظهرت توجهات مغايرة تخطّت هذه الاعتبارات، وعملت على الاستعانة بأسماء لا صلة لها بالانتماءات المذكورة سابقاً، ولا علاقة لها بأي توجّه يعبّر عن هوية

مخصوصة سوى الهويّة الإنسانية، بالمعنى الذي يعطي الحق للمسمِّي أن يستعمل الإسم الذي يشاء، دون ربط هذا الاستعمال بأي توجه يحدّده. وعليه، يمكن أن يكون إسم غاندي دليلاً على الطموح لنشر السلم في العالم؛ أو استعمال أسماء لا يدرك المسمّي معانيها ولا دلالاتها إلا انسجام أحرفها، ووقع ألفاظها الخفيف على السمع، أو قلّة تداولها «لاستيرادها» من لغات أجنبية، ما يجعلها عرضة للتساؤل عن معانيها من أصحابها، وتدفعهم، من بعد، إلى معرفة ما تدلّ عليه. فأسماء من مثل: باتريك، وألفونس، ورودريك، وكلود، وإيدي، وفلورنس، وأوديت، وباتريسيا، وغيرها، متداولة دون أن يدري حاملوها، أو الذين حمّلوها لأبنائهم وبناتهم ما تعنيه، أو على ماذا تدلّ.

تدخل على خط التشجيع لتداول هذه الأسماء، وسائل الإعلام المسموعة والمرئية، والأفلام السينمائية، والمعاجم التي تتناول معاني الأسماء ودلالاتها. وفي هذا الإطار، يمكن اعتبار المسلسلات التلفزيونية العربية والأجنبية المدبلجة والناطقة بلغاتها الأصلية، من المصادر الأساسية للأسماء، وخصوصاً أسماء الإناث اللواتي يتميّزن بهامش أوسع من الحرية في الاستعانة بها وتداولها دون عوائق تذكر في منظومة التسمية العربية، على عكس أسماء الذكور التي تعيق المنظومةُ نفسُها انتشارَها، لأسباب تتعلق ببنيتها الداخلية، وبمنطق تركيبها الذي عليه أن يبقى الداعم الأساسي لتميّز الثقافة العربية، والدالّ على خصوصيتها[25]. وإذا تساهل المنطق نفسه في توسيع هامش الاستعانة بأسماء من خارج هذه المنظومة، فإن لديه القدرة على تعريب هذه الأسماء وإدخالها في متن معجمه المخصوص. وإذا بقيت على حالها

25 . أنظر للتفصيل حول ضيق دائرة أسماء الذكور المتداولة ووسع دائرة الإناث، وأسباب ذلك: عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص477 - 478، أيضاً:
عاطف عطيه، منظومة التسمية في قرية لبنانية، الفكر العربي، العدد62، معهد الإنماء العربي، 1990، بيروت، ص ص210 - 212.

«الأعجمي»، فإنها تبقى دليلاً على انفتاح الثقافة العربية على الثقافات العالمية في عملية تفاعل دائم ومستمر في إطار الإنتماء الإنساني الشامل.

تقاليد التكريس

ما سبق، كان على صعيد التسمية التي عليها أن تعطي لكل مولود إسماً مخصوصاً به، منذ لحظة الولادة، إذا لم يكن الإسم مدبّراً قبل ذلك بزمن. أما تقاليد التكريس، فهي تلك المعتقدات والطقوس المرافقة لها، والمخصصة لإدخال المولود في ديانة محددة، وهي ديانة الوالدين والأهل. وتقضي بتنفيذ إجراءات معلومة ومستعادة، منها ما هو ديني، ومنها ما هو اجتماعي، تلبية لتقاليد راسخة تتمثّل في الختان والعمادة. تقاليد التكريس بالختان للمواليد المسلمين، وتقاليد التكريس بالعمادة للمواليد المسيحيين، بصرف النظر عن الانتماء المذهبي.

الختان

من التقاليد الراسخة التي تعود إلى آلاف السنين، تقليد الختان. لقد عرفته ومارسته شعوب كثيرة، ربما منذ التخلي عن تقليد تقديم الأضاحي الإنسانية للآلهة على سبيل الرمز والتعويض عن طريق التضحية بجزء من جسم الانسان، وهو الجزء الذي لا يعيق عمل الذكر ولا يعطّل قدراته. وقد ظهر منذ زمن موغل في القدم ما يؤكد على ممارسة الختان في الرسوم والمنحوتات الفرعونية المصرية التي تدلل على كيفية ممارسة هذا التقليد. وهذا ما يدل على عمقه في تاريخ الحضارة الانسانية، ومنها هنا، الحضارة المصرية.

التاريخ، الممارسة والمفهوم

ولأن هذه الممارسة لها هذا القدم في التاريخ، فقد اعتبرنا أنها تقليد وليست عادة، حسب ما اعتبرناه من فروق بين العادة والتقليد. وما يدعم هذا التوجه استمرار

هذه الممارسة منذ ذلك التاريخ إلى يومنا هذا، دون التأكد من سبب ممارستها، إلا بما يدلّ عليه التحليل والتخمين. وعليه، فمن الضروري أن نبيّن رسوخ هذا التقليد، حتى قبل ظهور الديانات السماوية اليهودية والمسيحية والاسلام. وقد ظهرت هذه الديانات لترسّخ هذا التقليد، وتعطيه دفعها الشرعي الذي ضمن استمراره، وصار من المستحيل التخلي عنه بحكم ارتباطه الوثيق بالشريعة اليهودية، وبالشريعة الإسلامية التي أخذت عن اليهودية ما يتعلق بالختان، باعتبار التمثل بما يقره السلف الصالح، علماً أن القرآن لم يأت لا من قريب أو بعيد على سيرة الختان. وهذا ما سيظهر معنا لاحقاً.

إن أفضل من كتب في هذا الموضوع، وأفاض، مستعرضاً مسألة الختان للذكور والإناث في اليهودية والمسيحية والإسلام، هو الباحث القانوني الفلسطيني – السويسري سامي الذيب في كتابه القيّم «ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيين والمسلمين»[٢٦]. وهو كتاب يبحث في كل ما له علاقة بالختان، وللجنسين. ويُظهر آراء المؤيدين والمعارضين، ويقدّم الدلائل المستفيضة حول هذه المسألة، ويوثّق الآراء، قديمها وحديثها، ليبيّن اختلاف العلماء المسلمين حول ختان الإناث، وشبه إجماعهم حول وجوب ختان الذكور، مع إظهار الضجيج الذي ظهر ضد من اعتبروا أن ختان الذكور لا صحة له في الإسلام. وقد اعتمد هؤلاء على عدم وجود ذكر للختان في القرآن، وبالتالي لا يجوز الأخذ به لأن الله خلق الإنسان على أحسن تقويم، ومن غير الممكن انتقاص بدنه بأي حال من الأحوال، بإسم الدين. وهنا أيضاً سيكون الكلام مفصّلاً في ما يأتي من هذا البحث.

---

26 . سامي الذيب، ختان الذكور والإناث، في اليهودية والمسيحية والإسلام، رياض الريس للكتب والنشر، 2000، بيروت، 562ص.

وإذا كان الختان لا يحوز على الإجماع المطلق في الإسلام[27]، فهو إجماع مطلق في اليهودية، ومكمّل للدين لدى اليهود، ومن صلب عقيدتهم. أما في المسيحية، فقد كان الختان قائماً، إلى أن تمّ استبداله بالمعمودية التي تجعل من الانسان مسيحياً، صغُر أو كبُر. علماً أن شعوباً كثيرة من المسيحيين يمارسون الختان ليس فقط للذكور بل للإناث أيضاً. وهذه الممارسة دليل على رسوخ هذا التقليد واستمراره رغم التحذير من القيام به، وخصوصاً للإناث.

يقول إبن منظور، "الختان: موضع الختن من الذكر، وموضع القطع من نواة الجارية، (أي) موضع القطع من الذكر والأنثى. ويقال لقطعهما الإعذار والخفض». وقد اختصّت كلمة الخفض بالنساء. أما في الفعل، فيقال: ختن الخاتنُ الغلامَ والجاريةَ، فهو الخِتان، ومن جرى عليه الفعل هو مختون، ذكراً كان أو أنثى[28].

ما يلفت إبن منظور إليه في شرحة لمادة ختن، أن المختون من النساء هي الجارية، فحسب. ولم يعمّم هذا الأمر على نساء المسلمين كافة[29]. وقد كانت هذه المسألة، ولا تزال حتى الآن، مدار خلاف كبير بين علمائهم، وخصوصاً في مصر والسودان، ومناطق أخرى من أفريقيا، وبقية العالم. وهذا ما يدل على عمق تقليد ختان النساء في ذهنية شعوب هذه المنطقة المستمدة من تاريخ طويل، بحيث أصبحت غير

27 . أنظر في ذلك وجهة نظر باحث جزائري:
طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، مذكور سابقاً، ص89 - 90.

28 . إبن منظور، لسان العرب، مادة ختن، مذكور سابقاً، ص1102.

29 . راجع في هذا الخصوص رأي أحد المشايخ في حوار بين شيخين جليلين، وفحواه: "قد تكون نظرية جديدة أن الختان كان قاصراً على الجواري وليس الأحرار، وذلك لكي يمكن من الاستفادة منهن في الأعمال التي لا تتطلب حملاً وولادة، أو أي اهتمامات جنسية». أنظر:
أحمد رجاء عبد الحميد رجب، نحو رؤية بديلة متكاملة للقضاء على عادة تشويه الأعضاء التناسلية للإناث، منظمة الصحة العالمية، المكتب الإقليمي للشرق الأوسط، 2006، القاهرة، ص81.

قابلة للتغيير، حتى بالنسبة للأديان نفسها في هذه المنطقة. فجاءت نظرة المسلمين والمسيحيين مهادنةً لهذا التقليد، لدرجة عدم الإفصاح عن خطورته، وإن كان من خارج عقيدة المسلمين والمسيحيين على السواء، ومن خارج سنّتهم. ومتمفصلة على عقيدة وسنّة اليهود. ومع ذلك لا تزال تمارس لدى الكثيرين من هؤلاء جميعاً، وسط استنكار العالم كله، وإن كانت المهادنة مستمرة من قبل رجال الدين، وخصوصاً المسلمين، باعتبار ختان الإناث مكرمة وليست سنّة، مباحة وليست ملزمة[٣٠]. لهذه الدرجة يمكن أن يطغى التقليد ويدوم، بدفع وتغطية من الدين ذاته. فيأتي الدين في هذه الحال، داعماً للتقليد وعاملاً على استمراره بحجّة الحفاظ على توازن المجتمع وخصوصيته، لأن ما يكون مقبولاً في مجتمع، يمكن أن يكون مرفوضاً في آخر. والمقبول تقليداً، طالما لا يخالف ما جاء به الشرع في شكل صريح، يمكن أن يستمر، إلى أن تتغير أحوال الناس.

الختان، المفهوم الإجرائي

يقدم لنا الذيب توصيفاً شاملاً لتقليد الختان. فهو بالاضافة إلى ما جاء في لسان العرب، يرتبط بالطهارة. والمختون هو المطهّر والمطهّرة. وقد تحصّلت هذه الطهارة من ممارسة هذا التقليد عليه[٣١]. ومصطلح الختان يعني في كل الأحوال، على ما يقول الذيب، "بتر جزء من العضو التناسلي للذكر أو الأنثى، طال أم قصر. وهو في كل الأحوال، تشويه لتلك الأعضاء وامتهان بدني يقع على أطفال أبرياء»[٣٢].

30 . أنظر في هذا الخصوص، على سبيل المثال لا الحصر فتوى الشيخ يوسف القرضاوي على الرابط التالي:

http://umatia.org/ftawa9.html

31 . الذيب، ختان الذكور والإناث، مذكور سابقاً، ص28.

32 . المصدر نفسه، ص32.

لا يهمّ في هذا المجال الموقف السلبي من عملية الختان، بقدر ما يهمّ معرفة القدرة على استمرار هذا التقليد، على سبيل القياس على ما كان يفعله السلف الصالح المتأتّي من فترة ما قبل الإسلام، وخارج إطار التشريع الديني الإسلامي. ذلك أن القرآن يذكر في مواضع كثيرة كمال خلق الإنسان الذي ظهر على أحسن تقويم. فظهر الأمر، نتيجة هذا التضارب بين القول الإلهي والفعل الانساني، وكأن الفكر اليهودي في هذه المسألة طغى على ما جاء به القرآن. واعتمد المسلمون الختان متّبعين سنّة إبراهيم في إبنه، ومبتعدين عن اعتماد كمال خلق الانسان الذي لا يمكن أن يعتوِره نقص أو زيادة، لأنه مخلوق على صورة الله ومثاله.

ولتقليد الختان عمر مديد، رده الاعتقاد الديني إلى آدم. إلا أن الشواهد تدل على أنه مورس في مصر قبل التاريخ المفترض لوجود إبراهيم، المؤسس للتاريخ الديني في ما يتعلق بالختان. وتعود هذه الشواهد إلى القرن الثالث والعشرين قبل الميلاد[٣٣].

يعيد اليهود ظهور تقليد الختان، إلى الأمر الذي أعطاه الله لإبراهيم أبي العرب واليهود، على ما تقول الروايات التاريخية، مع أن التوراة نفسها تعيد هذا التقليد إلى العصر الحجري. وأعطى اليهود لهذا الظهور الدليل الأساسي على الانتماء إلى الدين اليهودي. الإختتان هو جواز المرور إلى الدين اليهودي. وبالختان تميّز اليهود عن الآراميين الذين يحوطونهم باعتبارهم غير مختونين. فهو، إذن، علامة يتعرّف بها الله على شعبه، وكأن الله لا يقدر على التمييز إلا بعلامة[٣٤]. وكان لهذا التأكيد على أهمية الختان أن مارسه اليهود بكلّيتهم باعتباره من أعمدة الإيمان، ومن صلب العقيدة. وقد اعتمده اليهود ومارسوه، بصرف النظر عن تديّنهم أو إلحادهم،

33 . حول ممارسة عملية الختان في مصر والشواهد على ذلك، منذ 2300 سنة ق.م. أنظر: المصدر نفسه، ص ص69 - 73.

34 . المصدر نفسه، ص78.

باعتباره تقليداً لا بدّ من ممارسته.

ما يدلّ على رسوخ تقليد الختان لدى اليهود، ومن ثم المسلمين، الرواية الدرامية التي تُظهر طاعة إبراهيم لله في كل ما يطلبه منه. ولأن تضحية البشر كانت سائدة في العصور القديمة، ولأن تطوّر المجتمع لا بدّ أن يصل إلى تطوير معتقداته وتقاليده، أوجد البديل عن التضحية بالناس. فكانت التضحية الحيوانية، كما التضحية الرمزية، المتوازيتين، ربما، مع التضحية البشرية، حسب تقدّم المجتمع وأحواله الحضارية. وجاءت قصة إبراهيم لتدلّل على ذلك من خلال تقديم ابنه قرباناً لله، عندما طلب منه ذلك. ولما همّ بالتنفيذ، أمره الملاك المرسل من الله باستبداله بكبش. وهكذا حلّت الأضحية الحيوانية محل الأضحية البشرية.

وبموازاة ذلك، يمكن أن تكون التضحية بقطعة صغيرة من جسم الانسان، على سبيل الرمز، بدل الإنسان كله[٣٥]. والرمز، والتصرف على أساسه، علامة معتبرة في قياس مدى تقدم المجتمع، ومدى تطوّره في سلّم الحضارة.

ولترسيخ هذا التقليد، وإعطائه المفاعيل الإجرائية، بالإضافة إلى المفاعيل الاعتقادية والإيمانية، أدرجت الكتب التي يقدّسها اليهود العقوبات التي يمكن أن تصيب مخالفي الشريعة، وخصوصاً الختان، ومنها: قطع الأغلف (غير المختون) من الشعب اليهودي، واعتباره نجساً، ويمنع عليه المشاركة بالأعياد ودخول الهيكل، ولا يقبل زواجه من يهودية ولا يعاشر، ومحروم من نصيبه في الآخرة[٣٦]. وللتأكيد على أهمية الختان عند اليهود، إنحصر الواجب الديني الذي لا يردّ، بختان المولود في اليوم الثامن لولادته، حتى ولو كان يوم سبت، وهو اليوم الذي لا يفعل فيه اليهود

35 . المصدر نفسه، ص80 - 81.

36 . أنظر للتفصيل:

المصدر نفسه، ص ص82 - 89.

شيئاً.

لم نعط للتقليد اليهودي في الختان هذا القدر من التفصيل لولا صلته بتقليد الختان عند المسيحيين والمسلمين. لقد ألمح الذيب، بشيء من التفصيل، كيفية انتقال تقليد الختان إلى المسيحية باعتباره شأناً دينياً، لا شأناً مجتمعياً قادماً من عصور سبقت. ذلك أن شعوباً كثيرة تحولت من اليهودية إلى المسيحية، كما إلى الإسلام بعد ذلك. وبهذا الانتقال الإيماني، انتقلت تقاليد بحالها، ومنها الختان، إلى المسيحية، وإن كان غير مطلوب فيها. والمسيحيون من أصل يهودي هم الذين نقلوه إلى المسيحية، وحاولوا نقله إلى المسيحيين من أصل آرامي أو وثني. ولكن هذا الأمر لم ينجح، بهمّة الرسول بولس، اليهودي الأصل، الذي اعتبر أن المسيحية تكتمل بالمعمودية وليس بالختان، وبالتالي من تعمّد لا يلزمه الختان ولا يجوز عليه، لأن الطهارة بالقلب وليست بإزالة قطعة من الجسد. وهكذا حلّت المعمودية بدل الختان بالتدريج، وبالتساهل، لتثبيت الإيمان المسيحي في قلوب اليهود المتنصّرين[٣٧]. ومع ذلك، بقي الأفارقة من المسيحيين، وخاصة الأقباط، حتى اليوم، يختتنون، بحكم التقليد، ولأسباب مختلفة عن أسباب الختان عند اليهود والمسلمين[٣٨]. ويبقى التقليد هو الغالب، وإن جمعت المعمودية كل المسيحيين.

الختان في الإسلام

لعل الإسلام، كشريعة وفقه، الأكثر تأثراً بتقليد الختان الذي دخل فيه بعمق، إما من خلال ما كان سائداً مجتمعياً قبل ظهور الإسلام، أو من خلال اليهودية التي أعطت للختان الأهمية الأساسية في العقيدة. وقد ظهر من خلال التعاطي مع هذا التقليد أن الإسلام، إنطلاقاً من سنّة النبي، وآراء الفقهاء قد أقرّ الختان باعتباره سنّة للذكور

37 . المصدر نفسه، ص ص199 - 202.

38 . المصدر نفسه، ص220 - 222.

ومكرمة للإناث. ولأن القرآن لم يأت على ذكر الختان، حتى ولو بالكلمة، فقد جرى الكثير من الخلاف حول هذا التقليد، إذ ثمة الأكثرية الساحقة من المسلمين اعتبرت أن الختان واجب على الذكور، مع أقلية ضئيلة لا تقول به. والأكثرية كانت مع ختان الإناث، ومن ثم بدأت بالتضاؤل نتيجة الآراء الحديثة حوله التي اعترفت بالضرر من إجرائه، وبسبب خلوّ الشرع الإسلامي من الاجماع عليه، باعتباره غير مقرّ شرعاً، والأحاديث المنسوبة إلى النبي حول وجوبه ضعيفة ولا يعتدّ بها[٣٩].

جاء الخلاف حول هذه المسألة بين الإسلاميين من خلال ما جاء في القرآن عن الصورة التي خلق بها الله الإنسان على أحسن تقويم، وعلى أكمل صورة، وعن العهد الذي قطعه الله لإبراهم بان يورّثة ملكية الأرض على أن يُختن هو وذريته من بعده. فكيف السبيل إلى التوفيق بين هذين التوجّهين؟ وإبراهيم هو الحنيفي الذي يُعتبر جد المسلمين الذين عليهم أن يحذوا حذو سلفهم الصالح؟ لقد توجّه الفقهاء إلى الآيات المتشابهات التي تحتمل أكثر من تفسير ليدعموا توجّههم بوجوب الختان، مثل الآية: «ثم أوحينا إليك أن اتبع ملّة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين» (النحل ١٦: ١٢٣). والآية: «أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده» (الأنعام ٦: ٩٠)، وغيرها. وكان على الفقهاء، من بعد، أن يبيّنوا في سنّة الرسول، وهي مصدر التشريع الثاني بعد القرآن، أن الختان سنّة للرجال، وعلى المسلمين اتباعها، وهذا لا خلاف عليه لدى جمهور المسلمين، فقهاء وعامة، وإن ظهر من يعارض ذلك منهم. وهؤلاء رُميوا بالردة وبالخروج على الإسلام[٤٠]. أما مظنّة الإشتباه الكبرى، فهي

39 . أنظر في هذا الخصوص الحوار بين شيخين جليلين حول ختان الإناث:
رجب، نحو رؤية بديلة متكاملة، مذكور سابقاً، ص ص72 - 85.

40 . للتفصيل حول الذين خرجوا عن إجماع المسلمين في هذه المسألة، واتهموا بالردة، ومنهم: المصريان جمال البنا (شقيق حسن البنا) ونوال السعداوي، والليبي القاضي مصطفى المهدوي، أنظر: الذيب، ختان الذكور والإناث، مذكور سابقاً، ص ص269 - 272. وحول الجمعية الاسلامية المجدّدة

في تقليد ختان الإناث. إذ من البيّن أن ختان الإناث كان معروفاً منذ القدم، مثله مثل ختان الذكور، وإن أخذ في أيامنا هذه تعبيراً أكثر حصرية، وهو تشويه الأعضاء التناسلية للأنثى، للتفريق بينه وبين ختان الذكور ذي الأحكام الشرعية في الإسلام[41].

على أي حال، جاء هذا التعبير في مصطلحه الحديث، مخالفاً لما جرى عليه التقليد الذي يعتبر أن العملية واحدة، وهدفها تخفيف الحدّة الجنسية، وإضفاء الطهارة على المختون. ويعتبر الذيب أن اقتصار الأمر على رفض ختان الإناث، والإبقاء على ختان الذكور ما هو إلا خضوع للضغط اليهودي في العالم الذي عمل على غض الطرف عن ختان الذكور، لأنه من صلب عقيدتهم. كما عمل، في الوقت نفسه، على محاربة ختان الإناث بكل قوة، علماً أن اليهود كانوا يختنون إناثهم مثل الذكور، ولا يزال الكثيرون منهم يفعلون ذلك إلى يومنا هذا تأثراً بالتقليد الذي تتجاوز ممارسته ما تقره الأديان، أو لا تقره[42].

يرجع هذا التقليد، في ممارسته على الذكور والإناث، إلى أزمنة مغرقة في القدم، كما سبق القول. إلا أن ما يعني النساء في هذا الخصوص، غير ما يعني الذكور. فإذا كان ختان الذكر تعبيراً رمزياً عن التضحية، باستعمال الجزء بديلاً عن الكل، كما استبدال الإنسان بالحيوان في عملية التضحية، فإن ختان الإناث يصبّ في منحى آخر؛ إما للتعبير عن ذكورية الرجل الذي على المرأة أن تخضع له في كل شيء ليبقى في إطار السيطرة، وإما لثقل التقاليد التي تعمل على الاستمرار بتوسّل كل الوسائل

والمنتشرة في العالم، ورئيسها رشاد خليفة، وحول أهم أفكار هذه الجمعية التي تعتبر أن القرآن هو المصدر الوحيد للشريعة؛ ولأن القرآن لم يأت على ذكر الختان، فلا مبرّر شرعياً له. أنظر: المصدر نفسه، ص ص294 - 296.

41 . حول المصطلحات الحديثة المصنّفة للتعبير عن الختان والمعتمدة من الأمم المتحدة، أنظر: رجب، نحو رؤية بديلة متكاملة، مذكور سابقاً، ص15.

42 . الذيب، ختان الذكور والإناث، مذكور سابقاً، ص ص282 - 284.

اللازمة، وخصوصاً إذا كانت لمصلحة الرجل، حتى ولو كان من ضمن هذه الوسائل الإيمان التقليدي الديني، بصرف النظر عن مرجعيته العقيدية. وما يزيد من رسوخ هذا التقليد، التركيز على أنه يحمل الطهارة إلى الأنثى، ويحافظ على شرف العائلة؛ بالاضافة إلى النظافة، وجمال الشكل، وانخفاض الشهوة، واتقاء الفاحشة، وإرضاء الزوج، وتعزيز الخصوبة[٤٣]. ويساهم في هذا التوجه، وانتشاره واستمراره، انخفاض درجة الوعي لدى الإناث، وجهلهن بطبيعة أجسادهن، ودورهن في الممارسة الجنسية، وحقّهن في المتعة.

ما استقر عليه الأمر، يُختصر في موقفين لدى المسلمين وعلمائهم. الأول، يعتبر أن ختان الذكور فريضة دينية واجبة لا يمكن التخلّي عنها إلا بالعذر المقبول، وعند الضرورة القصوى؛ والثاني، ختان الإناث الذي يتجه إلى الإضمحلال التدريجي، وهو بحاجة إلى وقت طويل للتخلّي عنه، وخصوصاً في أفريقيا؛ ذلك أن هذا التخلّي ممكن لأن لا نصّ شرعياً صريحاً يوجد فيه ختان للإناث، وأنّ ما جاء فيه هو كلام فقهاء، و«كل مخلوق يؤخذ من كلامه ويُترك، إلا رسول الله (ص)»[٤٤]. وبالتالي فإن على هذا التخلّي أن لا يطول الاعتبارات الدينية الإيمانية، فحسب؛ بل بالإضافة إلى ذلك، الاعتبارات الاجتماعية التي تعمل على الحفاظ على التقاليد وتأمين استمراريتها. والإستمرار هذا لا يأخذ من فائدته، أو من مضاره، سبيلاً له؛ بل من مدى رسوخه في المجتمع، ومن مدى تغذيته بكل ما يلزم من أمور الدين والدنيا.

---

43 . أنظر في هذا الخصوص:
رجب، نحو رؤية بديلة متكاملة، مذكور سابقاً، ص23.

44 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:
محمد رمضان، ختان الإناث، دراسة علمية وشرعية، دار الوفاء، 1997، المنصورة، ص208، ذكره الذيب باعتباره كلاماً للباحث محمد سعيد العوا في جريدة الشعب، جاء تحت عنوان: مفاهيم مغلوطة، 1/11/1996، القاهرة، ختان الذكور والإناث. أنظر أيضاً:
الذيب، ختان الذكور والإناث، مذكور سابقاً، ص ص344 - 350.

ولأن ختان الذكور من شعائر الإسلام، فمن تركه يستوجب القتل إذا كان فرداً، والقتال إذا كان بلداً. وهذا ما قرّره العلماء بقولهم، «إن الإمام لو رأى أهلُ بلد تركَه لوجب عليه أن يقاتلهم حتى يعودوا إلى هذه السنّة المميزة لأمة الإسلام»[٤٥]. أما الأفراد الذين ينكرون ضرورة ختان الذكور، فهم خارجون عن الشريعة ومرتدّون، ويستحقون القتل[٤٦].

العماد

العماد في المسيحية صنو الختان في الإسلام، باعتبارهما طقسَي التكريس للدخول في المسيحية وفي الاسلام. والعماد ليس مجرّد شعار من شعائر المسيحية، بل هو من أسرار الكنيسة المقدسة. ولا يمكن اعتبار المرء مسيحياً إلا بعد تلقّيه سر العماد. ولأن العماد، كممارسة، طقس من طقوس الكنيسة، فهو يقوم مقام الختان، ليقدّم للطفل، أو لمن تعمّد كبيراً، جواز المرور إلى الإيمان، كما يقدّم الختان للمسلم. ولأنهما يقومان بهذه الوظيفة التي لا بدّ منها، فقد اكتسبا صفة تقليد التكريس، أي العمل من أجل إعطاء المكرَّس الصفة اللازمة له باعتباره مسيحياً أو مسلماً. والتكريس، كتقليد، معروف منذ أزمنة مغرقة في القدم يقوم على طقوس وشعائر على الخاضع لهذه العملية أن يمر فيها ليكتسب صفته هذه، من خلال قدرته على التحمل، وإن بالألم، أو بالمرور في مرحلة فاصلة وخطيرة، بين ما قبل وما بعد. ما قبل التكريس، أو ما قبل العماد أو الختان، وما بعدهما.

وللمثال على طقوس التكريس، كان على الفتى، قبل الدخول في مرحلة النضوج،

---

45 . يوسف القرضاوي، من هدي الإسلام، فتاوى معاصرة، الطبعة الثالثة، دار القلم، 1987، الكويت، ص443. أنظر أيضاً:

- http://umatia.org/ftawa9.html

46 . الذيب، ختان الذكور والإناث، مذكور سابقاً، ص356.

أن ينجح في اختبار المرور ليصير رجلاً، مع خلال تحمّله كل ما يمكن تصوّره من ألم وعذاب. ذلك ان طقوس التكريس في المجتمعات البدائية (البدئيّة) كانت تقوم على التعذيب، وعلى القدرة على التحمل، ليصير الفرد جديراً بانتمائه إلى الجماعة. وعلى قدر تحمّله الألم تكون جدارته بالانتماء، ليصير، من بعد، مساوياً لأي فرد من جماعته. وما يهمّ هو أن يبقى الوشم المتأتّي من عمليات التعذيب دليلاً على جدارته وانتمائه[٤٧].

تمنع هذه الآثار نفسها إمكانية النسيان، وتبقى محفورة في الذاكرة، كما أثر الختان عند المسلم، باعتباره حصيلة طقس إيماني[٤٨]، وكما في المعمودية باعتبارها الحصيلة نفسها التي ترمز إلى الاتحاد بالمسيح، والحياة على أمل الاقتداء به. والعبور إلى الرجولة، كما العبور إلى الإيمان، لا بد من نقطة بداية تفصل بين مرحلتين. وإذا كان البدائي يعبُر بإصرار وتصميم ليستحقّ لقبه الجديد، مهما كان العذاب مؤلماً، فإن الختان يُظهر هذا النوع من الألم، وإن بدرجة أقل، ولكن بأثر يستمر، في الجسد كما في الذاكرة، ليجدّد دائماً إحساسه بالانتماء. وتغطيس المعمود في المياه لثلاث مرات

47 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:

Pierre Clastres, La société contre l'état, éd. de Minuit, 1974, Paris, pp154 - 160.

وقد نقل محمد دكروب هذا الكتاب إلى العربية تحت عنوان مجتمع اللادولة بدل المجتمع ضد الدولة، باعتبار ان المجتمع يعمل عن وعي منه على منع قيام الدولة بمعنى القسر وعدم المساواة والسلطة المتعسّفة، أنظر:

محمد حسين دكروب، مجتمع اللادولة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1981، بيروت، ص ص177 - 185.

48 . سألت صديقاً عما إذا كان باستطاعته أن يشرح لي ما يجري في احتفال ختان شارك فيه أو شاهده. فضحك، وهو تجاوز السبعين، وأجابني، أشرح لك ما حصل معي، فهو محفور في الذاكرة، ولا يمكن أن أنساه. وشرح لي تفاصيل ما حصل وكأنه البارحة، وكان في عمر ثماني سنوات، كما كان أكبر الإخوة الثلاثة الذين اختتنوا. وكان مضطراً أن يظهر الشجاعة أمامهما ليهوّن عليهما الأمر، مع أنه كان في حالة شديدة من الرعب.

متوالية، وهو في مرحلة قطع التنفس لفترة ليست بالقصيرة تهدّده بالاختناق، يمثّل الإشارة على أهمية الإنتقال إلى الولادة الجديدة بالمسيح، التي عليها إماتة كل ما له علاقة بما مضى من الأيام، وأمام أعين أهله الذين عليهم أن يعانوا معه، أو بدلاً منه، وإن مؤقّتاً، كثمن للدخول في الإيمان.

التاريخ والمفهوم

يعني العماد التغطيس والغسل بالماء. والماء يرمز إلى الحياة. ومن الماء ظهر كل شيء حي. وهو علامة تطهير أيضاً، به يتطهّر المؤمن ليصير مستعداً لإقامة شعائر الصلاة، في الأديان القديمة. وفي اليهودية كان التطهر بالماء لازماً لصحة إقامة الصلاة، كما لعمادة المهتدين الوثنيي الأصل الذين ينضمون إلى الشعب اليهودي. و«يبدو أن البعض كان يعتبر هذا العماد ضرورياً ضرورة الختان»[٤٩]. ولا تستقيم الصلاة في الإسلام إلا بعد التطهر بالماء، أي بالوضوء.

ترسّخ تقليد العماد مع يوحنا المعمدان الذي كان يمارسه ليضمّ المعمّدين إلى الشعب اليهودي، وليندمجوا في ذريّة إبراهيم الذين نجوا من غضب الله. فيقرّعهم أولاً، ليُفهمهم بأنهم ليسوا على سوية واحدة من الإيمان، ولا يكفي فقط أن يكونوا من أتباع إبراهيم ليخلصوا. «فلما رأى كثيرين من الفريسيين والصدوقيين يأتون إلى معموديّته، قال لهم يا أولاد الأفاعي من أراكم أن تهربوا من الغضب الآتي. فاصنعوا أثماراً تليق بالتوبة. ولا تفتكروا أن تقولوا في أنفسكم: لنا إبراهيم أباً، لأني أقول لكم: إن الله قادر أن يقيم من هذه الحجارة أولاداً لإبراهيم. والآن قد وضعت الفأس على أصل الشجرة، فكل شجرة لا تصنع ثمراً جيداً تُقطع وتُلقى في النار»[٥٠]. ما يعنيه هذا، أن المعمودية لا تخلّص وحدها من الخطيئة، إذ عليها أن تكون مترافقة

49 . معجم اللاهوت الكتابي، مذكور سابقاً، مادة معمودية، ص754.

50 . الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل متى، 3: 7 - 10.

مع التوبة. «أنا أعمّدكم بماء للتوبة، ولكن الذي يأتي بعدي، هو أقوى مني... هو سيعمّدكم بالروح القدس ونار. الذي رفشه في يده، وسينقّي بيدره، ويجمع قمحه إلى المخزن، وأما التبن، فيحرقه بنار لا تطفأ»[51].

إقتبل المسيح معمودية يوحنا باعتبارها خضوعاً لإرادة الله، ومن ثم تحوّلت إلى عمادة الكنيسة، باعتبارها جماعة المؤمنين، بالروح والنار. وبدأت مواعظ بطرس تحثّ المؤمنين على قبول العماد الذي عليه أن يترافق مع مشاعر التوبة، لكي ينالوا غفران الخطايا وهبة الروح القدس[52].

العماد في المسيحية

يقوم العماد على تغطيس كلّي في الماء لثلاث مرات، أو برشّ الماء على الرأس، إذا تعذّر التغطيس. وقد أكمل بولس كل التعاليم والطقوس التي تُرافق عملية العماد. وقدم لنا فلسفة العماد الإيمانية بالقول: إن العماد الممنوح باسم المسيح يجعلنا متّحدين بموته ودفنه وقيامته[53]. فالتغطيس يعني موت المسيح ودفنه، وخروجه من الماء يعني القيامة. أما بالنسبة للمؤمن، فإن ذلك يعني الموت مع المسيح، ومن ثم القيامة معه.

في المعمودية، كما في الختان، وطقوس التعذيب في المجتمعات البدائية، يتحقق التغيير من خلال موت الانسان القديم، وخلق الانسان الجديد المؤمن بحياة جديدة.

على الصعيد الفردي، يعني العماد تلبّس المسيح، فيصير المعمّد والمسيح واحداً. وعلى الصعيد الجماعي، يصير كل المعمّدين متّحدين مع بعضهم بعضاً، وكأنهم

---

51 . المصدر نفسه، 3: 11 - 12.

52 . معجم اللاهوت الكتابي، مذكور سابقاً، ص755.

53 . الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل رومية، 3: 5.

جسد واحد في المسيح، كما روح واحدة معه. ويركّز بولس على الممارسة، كما على الإيمان بالفكر. فالحياة العملية هي اهتداء كلي وخضوع يحدثان تغييراً جذرياً في الممارسة اليومية، يبدأ بطلب العماد باعتباره سر الإيمان. ويعتبر الذيب أن هذا الإيمان يمثل النقطة المفصلية التي تفرّق بين المسيحيين من أصل يهودي المتمسكين بشريعة ما قبل، وخصوصاً الختان، وبين المؤمنين بالمسيح الذين تعمّدوا على سنّته[٥٤].

والعماد في المسيحية ليس حالة جديدة ثابتة وجامدة، بل هي حياة ناشطة ومتحرّكة تبغي العمل بالجهود المتواصلة للإبتعاد عن الخطيئة، والانصراف بالكليّة إلى الله، عن طريق الاتحاد بالمسيح في آلامه وقيامته. وفي هذا المنحى «يستعدّ المعمَّد لدخول مجده تعالى الأبدي، ولامتلاك الميراث السماوي الذي يحوز بواكيره من الآن بفضل هبة الروح»[٥٥].

ما بقي من تقاليد التكريس

تدخل آلية تطبيق تقاليد التكريس الدينية ضمن نطاق التقاليد الشعبية التي تنطلق مما هو مقرّر شرعاً، لتذهب فيه مذاهب شتى تخضع لعادات المجتمع وتقاليده في كيفية إحياء احتفالاته التي تدلّ على الفرح، أو على الحزن. وإذا كان لتقليدَي الختان والعماد أن ينفّذا شرعاً، فإن تنفيذهما يخضع لاعتبارات اجتماعية منوطة بقدرة الأهل المادية وبمستواهم المعيشي، وبمدى التعبير عن موقعهم الاجتماعي، من خلال الاستهلاك التفاخري الذي يجد في مناسبة دينية واجتماعية

54 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:
الذيب، ختان الذكور والإناث، مذكور سابقاً، ص ص199 - 202.

55 . معجم اللاهوت الكتابي، مذكور سابقاً، ص757. أنظر أيضاً:
الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة بولس إلى كولوسي 1: 12 - 13؛ رسالة بولس إلى كورنثوس2، 1: 22؛ وإلى أفسس 1:14.

من هذا النوع، ما يدلّل على موقعه، وعلى تميّزه في المحيط الذي يعيش فيه.

ولأن تقليد التكريس من المحطات الهامة في حياة المولود، فإن الاهتمام به طال كل الناس، على اختلاف مواقعهم. وقد ظهر ذلك في الاحتفالات الفخمة التي كان يقوم بها الخلفاء والسلاطين والحكام والولاة في كل البلدان العربية وفي السلطنة العثمانية، وكذلك أمراء الجبل في لبنان والمتسلّمين والولاة في ساحله، للتدليل على مدى أهميتهم وأهمية ما يقومون به تنفيذاً لواجب شرعي، إن كان على صعيد الختان، أو العماد.

وكان من جملة ما يحصل في هذه المناسبات أن تدعى جموع كثيرة لختان أبنائهم في هذه الاحتفالات على هامش الإحتفال بختان أحد أبناء الحاكمين والمعتبرين في زمانهم، وعلى نفقاتهم.

ولأن طقوس الختان تتطلّب الروية والهدوء في التعامل مع الطفل أو الأطفال الذين عليهم أن يختتنوا، كان على الاحتفال أن يكون صاخباً، بصرف النظر عن مقدرة الأهل. فدقّ الطبول أو الدفوف المصاحبة لأصوات المزامير والتصفيق تضفي جواً من الضجة البهيجة التي يمكن أن تخفّف من خوف الطفل المعرّض للختن، وتلهيه ليبقى بعيداّ عن جو الألم الذي ينتظره، بالاضافة طبعاً، إلى وقعِ الهدايا المقدمة إليه من أقربائه، والثياب الملوّنة التي عليه ارتداؤها بعد العملية.

يصف لنا حسن البعيني احتفال ختان شارك فيه، يُظهر مدى الاهتمام بالطفل قبيل إجراء العملية وبعدها، لتخفيف ما أمكن من وقعها عليه. ويقول إن الطفل في هذه الحالة يظهر على أفضل هيئة بلباس جميل وطربوش مزركش على الرأس، يعتلي حصاناً مزيّناً يقوده أحد أقربائه، ويدور في القرية مع الأغاني والزغاريد، ولعب السيف والترس، وأصوات الطبل والمزمار، ويُرش بالزهور والعطور، ويُرمى بالزبيب والملبّس، ويوقفه كل منزل لقراءة الفاتحة، ومن ثم تنقيطه بالأموال، إلى

أن يعود إلى البيت من طريق مغايرة لأن العودة من الطريق نفسها شؤم. فينسى في غمرة هذا الاحتفال ما ينتظره من ألم بعد إجراء العملية. وبعد انتهاء الزفّة، يُترك العمل للخاتن ليقوم بما عليه، حسب خطوات مرسومة مسبقاً. وفي لحظة الانتهاء يُغمر المختون بالهدايا والأموال المهداة إليه على سبيل النقوط، من أقربائه، وسط الأهازيج والزغاريد[56].

وفي مصر يجري الاحتفال بالختان بما هو مشابه لما يجري في لبنان والمشرق العربي. ويضيف أحمد أمين أن كثيراً "من الناس ينتهز فرصة زواج بنت أو شاب في البيت فيختن أولاده اختصاراً لكثرة الحفلات، فيكون الموكب مكوّناً عادة من عربة للعروس وعربة للطفل المراد ختانه... وعادة تجري حفلة كبيرة في ساحة الإمام للختان العام الذي يشترك فيه عدد كبير، خصوصاً من أولاد الفقراء"[57]. ويضيف الذيب أن الختان في الإمارات يستحبّ أن يكون في أيام محدّدة في الأسبوع، وفي مناسبات دينية. وفي المغرب تقوم العمّة أو الخالة بدعوة الخاتن إلى بيتها ليقوم بعملية ختان الطفل، بعد استدراجه ووعده بالهدايا، فيُختن بمعزل عن أهله، ومن ثم يعود محمّلاً بالكثير من الهدايا، وبالقليل من الألم[58].

أما بالنسبة للمراسم الدينية الخاصة بالختان، فلا وجود لها في الكتب الإسلامية السنّية، كما هو الأمر عند اليهود. أما في كتب الشيعة، فثمة دعاء ديني يتلى بمناسبة

56 . أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:

لحد خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، الجزء الأول، مذكور سابقاً، 330 - 331. ووصف شاهد عيان لهذا الاحتفال في بلدة شحيم السنّية في جبل لبنان، أنظر:

حسن البعيني، العادات والتقاليد في لبنان، بيسان للنشر، 2001، بيروت، ص ص131 - 134.

57 . أحمد أمين، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، مكتبة النهضة المصرية، 1992، القاهرة، ص188 - 189.

58 . الذيب، ختان الذكور والإناث، مذكور سابقاً، ص387، 389.

الختان، يقول:

"أللهم هذه سنّتك وسنّة نبيّك صلواتك عليه وآله واتّباع لمثالك وكتبك ولنبيّك بمشيئتك وإرادتك وقضائك، لأمر أردته وقضاء حتمته وأمر أنفذته، فأذقته حر الحديد في ختانه وحجامته لأمر أعرف به منا، أللهم فطهّره من الذنوب وزده في عمره وادفع الآفات عن بدنه والأوجاع عن جسمه وزده من الغنى وادفع عنه الفقر فإنك تعلم ولا نعلم»[٥٩].

ويصف لي صديق من طرابلس، بالتفاصيل الدقيقة التي لا تزال عالقة في ذاكرته منذ أكثر من نصف قرن. ولا يزال يذكر إسم الحلاق الذي أجرى العملية له ولأخويه وألوان الثياب المخصّصة لهذه المناسبة، وهي الأزرق والأحمر والأخضر. وما كان عليه أن يشاهد لحظة البتر، وهي حمامة تطير فوق رأسه في تلك اللحظة، ولا حمامة، فقط لتشتيت انتباهه. وفي هذه المناسبة عرفت لماذا يطلقون على العضو الذكري للطفل إسم الحمامة. وهنا يعلو الصراخ، وتطلق الزغاريد، وتثار الضجّة، ليضيع صراخ المختون في هذه الزحمة. في هذه اللحظات، يغمر بالهدايا التي تخفّف من معاناته، وتلهيه عن التفكير بما يحس به من آلام[٦٠]. ولأن هذه اللحظة لا تزال حية في ذاكرة صديقي، فهي الدليل على أهميتها في الإدخال في الدين، باعتبارها اللحظة المفصلية التي تفرّق بين ما قبل، وما بعد. وتجدّد على الدوام، إحساس الانتماء إلى الإسلام.

وإذا كان على ختان الذكر أن يَظهر ويولَم له في مأدبة عامرة تسمّى الإعذار، فإن

59 . المصدر نفسه، ص394.

60 . للمقارنة مع ما يجري في احتفال الإمارات، حيث يعلو الصوت بالطلب إلى المختون بالتطلع إلى فوق: "طالع لفوق يا مختون" في لحظة القطع، أنظر:
الذيب، ختان الذكور والإناث، مذكور سابقاً، ص394.

ختان الأنثى، إذا حصل، يكون في السر، ولا وليمة في مناسبته[61]. وهكذا كان أيضاً عماد الصبي الذي يظهر إلى العلن باحتفال مهيب، بينما عماد البنت يبقى سرياً ومقتصراً على أضيق دائرة، وبدون وليمة[62]، وبحضور العرّابة فقط.

ولأن العماد سر مقدس من أسرار الكنيسة، فإن له طقوساً معلومة يقودها الكاهن، وأطرافها العرّاب والعرّابة، إذا كان المعمّد صبياً، مع الأهل والأقارب، تتلى فيها الصلوات، ويُغطّس الصبي في جرن المعمودية لثلاث مرات متتالية مع صلوات يتلوها الكاهن، ثم يحمله العراب، ويشارك في الطقوس التي تقرّب المعمّد من المسيح، وتبعده عن الشيطان. والعراب هنا يصير الأب الروحي للمعمّد وكفيله في حال تخلّف والداه لأي سبب من الأسباب، وكذلك العرّابة. ويناديهما المعمّد عندما يكبر «يا عرّابي»ويا "عرّابتي". أما العرّاب والعرّابة، فيناديانه يا «فليوني"، والفليون هو الإبن الروحي. وغالباً ما يتحمّل العرّاب نفقات ثياب الطفل المعمّد، وحفلة العماد[63].

أما اليوم، فإن الوضع مختلف للغاية. ذلك أن العصر الحديث أبقى على العماد في مظهره التفاخري الذي عليه أن يثبت مكانة والد المعمّد وموقعه الاجتماعي من خلال البذخ الاستهلاكي، بدون اعتبار ملحوظ لطقوس العماد بمعناها الديني والإيماني. فيحلّ بذلك التقليد الاجتماعي محل التقليد الديني، وإن كان يستند إليه، باعتباره سراً مقدساً من أسرار الكنسية.

لم يبقَ ختان الذكور لدى المسلمين على وهجه السابق، إذ حلّ محلّ الاحتفال

---

61 . المصدر نفسه، ص387.

62 . خاطر، العادات والتقاليد اللبنانية، الجزء الأول، مذكور سابقاً، ص329.

63 . أنظر في هذا الخصوص:
فريحة، القرية اللبنانية، حضارة في طريق الزوال، مذكور سابقاً، ص187.

بتقليد الختان، إجراء العملية في المستشفى عقب ولادته مباشرة، ودون الاحساس بالألم، كما في قطع حبل السرّة. ولم يبق هذا التقليد سائداً إلا في المناطق الريفية النائية التي لا تزال تستعمل الطريقة التقليدية في عملية الختان. وزالت، أو كادت، اللافتات التي تدلّ على موقع المطهّر القانوني في هذا الشارع، أو ذاك، من المدينة.

لم يعد لتقليد الختان الأهمية القصوى اجتماعياً، وخصوصاً بالنسبة للذكور، لأن ختان الإناث في اضمحلال مستمر، ولا مشهد إحتفالياً له. إلا أن أهميته الدينية لا تزال على عهدها السابق، وصار من تحصيل الحاصل إجراء عملية الختان، ليس فقط لأبناء المسلمين، بل أيضاً للكثيرين من أبناء المسيحيين، وإن كانت الغاية مختلفة، بين أن تكون واجباً دينياً، أو عملاً صحياً يمكن أن يخلّص المختون من مشكلات مستقبلية كثيرة.

وتبقى تقاليد التكريس في وجهيها، الختان والعماد، وفي كل الأحوال، مناسبتين دينيتين، اتخذت منهما اعتبارات التقاليد الاجتماعية سبيلاً لإظهار التفاخر بالكرم والبذخ إعلاءً لموقع اجتماعي، وتدعيماً لاعتبار الذات والتميّز في المحيط الذي يدور صاحب المناسبة فيه، إن كان مقابل الأهل والأقارب، أو المعارف والجيران. ذلك أن هؤلاء يشكّلون الدائرة التي تدور فيها علاقاته، وارتباطاته، مع كل ما يأتي، من بعد، باعتباره ناظراً ومنظوراً إليه. هذا، على الأخصّ، ما ساهم في استمرارية احتفالات العماد، مع تصاعد تفاخري مستمر. فيظهر الأمر وكأن السر الكنسي المقدّس يقوم بدور الداعم للموقع الاجتماعي، وللتميّز بين الأقران، من خلال البذخ وإظهار الكرم في الاحتفال ومدّ الولائم.

ولا يختلف الأمر في احتفالات الختان، وإن خفّ بريقها في المدن. فالاعتبارات نفسها، نقلت طقوس الختان من حالته الضيقة والمتّصفة بالسرّية شرعاً، إلى احتفال باهظ التكاليف. يؤكّد والد المختون، من خلاله، وأمام الملأ، تأكيد ارتباطه بالإسلام،

له ولذريته من بعده[64]. وهو ما يعني في أي حال، "كما لو أن شرعيته الدينية ترتبط أولاً بشرعيته الاجتماعية التي تشكّل دلالة على النفقات المرتبطة بالاحتفال»[65].

ويصير الوجه الديني، في الحالتين، في خدمة الوجه الاجتماعي. ويقوم التعبير عن الإنتماء الديني ليُظهر التعبير عن رفعة الانتماء الاجتماعي.

64 . أنظر ما خلص إليه نور الدين طوالبي في تحليله لطقوس المعتقدات في الجزائر، وخصوصاً عمليات الختان:

طوالبي، الطقوس والدين والتغيرات، مذكور سابقاً، ص113 - 114.

65 . المصدر نفسه، ص113.

الفصل الثامن

تقاليد الأحزان

المقصود بتقاليد الأحزان، فقط ما له علاقة بالموت وتأثير ذلك على الأهل والأقارب والجيران. ففقدان شخص عزيز، في ظروف طبيعية أو نتيجة حادث، له الأثر البالغ والمحزن على أهله وأقاربه ومعارفه، فينعكس ذلك سلوكاً وتصرفات على الصعيد الفردي والجماعي تدلل على الحزن، وإن بمقادير مختلفة، إثر فقدان أب أو أم، شقيق أو شقيقة، قريب مباشر أو بعيد. وتبيّن تأثير الموت على الصعيد المجتمعي الذي يتمظهر في دلائل تدل عليه، إن كان في اللباس، أو التصرف، أو العلاقة مع المحيط في سلوك متبادل.

يقول الفيلسوف إبيقور (٣٤١ ق.م – ٢٧٠ ق.م.) في ملاحظة ذات دلالة عميقة، «الموت، وهو أعظم الشرور، لا يعني شيئاً بالنسبة لنا، حيث إنه طالما كنا موجودين فهو غير موجود، ولكنه حينما يحلّ فإننا لا نكون موجودين، وهكذا لا يثير القلق في الأحياء ولا الموتى، فهو بالنسبة للأوائل ليس موجوداً، أما الآخرون فإنه لا يصبح لهم وجود حينما يحل»[1].

1 . ذكر هذا القول:

جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، العدد 76، عالم المعرفة، 1984، الكويت، ص67.

يستبطن هذا القول رعباً من الموت يظهر على شكل لامبالاة ناشئة عن عدم اللقاء بين الموت والحياة. ففي وجود أحدهما لا يمكن أن يوجد الآخر. وهو قول يبيّن إلى أي مدى يمكن التفكّر بالموت للتخفيف من وطأته على الأحياء. ويُظهر، أيضاً، ثقل الموت على الحي وضغط هاجس الوقوع فيه، وحسرة مغادرة هذه الدنيا. وما القول الذي توارثناه: «إعمل لدنياك وكأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك وكأنك تموت غداً»[2]، إلا الدليل على وطأة هذا المصير الذي لا بدّ من تجاوز التفكير فيه، بالكلام الموازن بين الحياة والموت.

الموت بين الحزن والدين

يتعدى مفهومنا للحزن في هذا الفصل الحالة النفسية التي يعيشها المرء لدى تفكّره بالموت، وخصوصاً لدى فقد شخص عزيز. وما يهمنا من الموت، هنا، هو ذلك الشعور الذي نعبّر من خلاله عن حزننا لدى فقدان من نحبهم. وهذا الشعور يمارس عملياً بأنماط من التصرفات الدالّة على الحزن، إن كان من الفرد تجاه الجماعة التي يرتبط معها بقرابة مباشرة، يكون الميت صلة الوصل فيها، أو بين هؤلاء في ارتباطهم مع الخارج الذي يشكّل مجمل المشيّعين والمعزّين.

من نافل القول التأكيد على أن الميت ينتمي دينياً إلى طائفة محددة. ودين الميّت، هنا، ومهما كان شأنه، يمكن أن يكون مجالاً رحباً لإستكشاف العلاقة مع الموت. فكل "الديانات العالمية تقريباً قد تعرضت بإسهاب للحديث عن الموت والحياة

2 . حول هذا القول وضعف نسبته إلى النبي محمد، أو إلى الإمام علي، وغيرهما من السلف الصالح، أنظر:

http://www.yahosein.com/vb/showthread.php?p=1751588، أيضاً:

http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=11395

الأخرى... والعلاقة بين الدين والموت ذات جذور تاريخية عميقة الغور"[3]. كما أن الأديان عملت على مصالحة الانسان مع الموت لتخفيف وطأته عليه بوعده بحياة سعيدة وأبدية بعد الموت[4]. ومن خلال هذا الاستكشاف يمكن إظهار الطقوس والممارسات التي تطول الميّت من لحظة فقده للحياة، إلى لحظة مواراته التراب، أو دفنه في مدفن مخصوص، وما يستتبع ذلك من ممارسات دينية واجتماعية يقوم بها الأحياء، إما لتأمين كل ما يلزم، على رجاء الرحمة والخلاص في حياة أبدية، أو لتأمين تضامن الأحياء وتماسكهم، وإظهار مواقعهم الاجتماعية في مناسبات العزاء، وما يتبع.

ولأن للدين نظرته الواضحة إلى العالم الآخر، وما على المؤمن فعله من أجل الحصول على النعيم الأبدي، ظهرت الطقوس والممارسات الدينية التي على الأحياء اتّباعها من أجل العمل والرجاء لإيصال الميت إلى هذه الغاية. ولا فرق بين الأديان حول هذه المسألة. ذلك أن كل دين، ولا فرق يذكر بين طائفة وطائفة ضمن الدين الواحد، يعمل على ما يمكن أن يساهم في طلب الرحمة للميت، ورجاء تجاوز سيئاته بالمغفرة، مهما كانت أفعاله في هذه الدنيا. وما يدعم ثبات تقاليد الأحزان وطرق التعامل مع الميت، ندرة، إذا لم يكن استحالة، دفن ميّتٍ دون الصلاة عليه في جنازة شرعية، على رجاء المغفرة، لأن الحساب، في الأخير، يعود إلى الله وليس إلى المخلوقات[5]. وعلى هذا الأمل، يقوم أهل الفقيد بنعي الميّت بالتأكيد على أنه

3 . محمد أحمد عبد الخالق، قلق الموت، عالم المعرفة، العدد 111، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1987، الكويت، ص97.

4 . أنظر في هذا الخصوص:

بشار خليف، شعائر الموت ومعتقداته في تراث المشرق العربي، الثقافة الشعبية، العدد8، مذكور سابقاً، ص80.

5 . عرف المشرق العربي الدفن منذ عشرات الآلاف من السنين لحماية الجثة من الوحوش المفترسة،

متمم واجباته الدينية، وعلى رجاء القيامة الأبدية، ونفسه المطمئنة «انتقلت من دار الفناء إلى دار البقاء، وبشّر الصابرين»[6].

لا تنتهي تقاليد الحزن وطقوسه بدفن الميت وتقبل العزاء لفقده، وتذكّره وإظهار الحزن عليه، فحسب؛ بل ثمة بالإضافة إلى ذلك، إجراء طقوس خاصة في أيام الثالث والأسبوع والأربعين، في شكل ظاهر عند المسيحيين يشارك فيها أقرباؤه ومعارفة، وتنتهي كل منها بوليمة عن روح الميت، ومن ثم صلاة الجناز عن روحه في مناسبة مرور نصف سنة، وسنة، على وفاته، مع إمكانية ذكره في أي قداس يوم الأحد أذا طلب أهله ذلك من الكاهن.

أما عند المسلمين، فقد كان ذلك يحصل في الأيام ذاتها، إلى أن اقتصر الأمر على إقامة اليوم الثالث، وينتهي به الحزن والحداد عملاً بالسنّة النبوية، وكذلك الحال بالنسبة لأوقات التعزية التي عليها أن تكون من عصر إلى مغرب يومي الثاني والثالث. إلا أن اتّباع سنّة الرسول في هذه المسألة تقتصر على المدن، وتمتد في الأرياف دون تحديد الوقت اللازم. واقتصرت إقامة الأسبوع والأربعين على الأهل دون مراسم دينية

وبموجب شعائر وطقوس محددة أظهرتها الحفريات الأثرية. أنظر في هذا الخصوص: المصدر نفسه، ص79.

6 . من التقاليد التي ترسّخت إيصال خبر وفاة شخص ما، حسب ما هو متوفّر من وسائل، إما من خلال قرع الجرس حزناً من خلال ثلاث دقّت متتالية، ومن ثم الانتظار قليلاً تتبعها ثلاث دقات متتالية، وهكذا حتى يقدّر قارع الجرس أن التبليغ وصل إلى أهل القرية، ومن ثم إيصال النعي بوساطة متطوعين من جيران المتوفّى ومن أقاربه إلى معارفه من خارج القرية، وتبدأ الورقة بقول للمسيح: «من آمن بي وإن مات فسيحيا» وتنتهي بأنه مات «متمماً واجباته الدينية»، أو «رقد على رجاء القيامة الأبدية»، ومن ثم بتحديد موعد الصلاة لراحة نفسه، الدفن وتحديد أوقات التعزية ومكانها. أما نعي الميت عند المسلمين، فيبدأ بـ «نفس مطمئنة انتقلت من دار الفناء إلى دار البقاء»، أو الآية: يا أيتها النفس المطمئنة إرجعي إلى ربك راضية مرضية..» ومع اليقظة الإسلامية استبدل العنوانان بعبارة «وبشّر الصابرين»، وذلك حماية لإسم الجلالة والآيات القرآنية من الرمي في الطريق، وإن بقي هذا التوجه دون تعميم في الممارسة.

خارج قراءات ما يتيسر من الآيات القرآنية في مكان تجمعهم.

لا شك في أن التقاليد الدينية المتأتية من الموت متجّذرة في البنية الاجتماعية العربية. منها ما لا يقبل أي نوع من التغيير أو الاستبدال، أو حتى النقاش؛ ومنها ما ينبثق من عادات تتغير بتغير الظروف والأحوال. وفي المقارنة بين الديني والثقافي، يظهر في شكل جلي تأثير الديني في الثقافي، والثقافي في الديني، من خلال فعل التقاليد والعادات في لحظات التعامل مع الموت، وإظهار الحزن. ومراقبة ذلك بالعين السوسيولوجية، تمكّن من معرفة ما يمكن أن يقدمه المجتمع في تعبيره عن ظاهرة الحزن، وما يقدمه الدين، للتوصل في الأخير إلى إظهار ما يمكن أن ترسمه البنية الذهنية العربية من صور ومعتقدات بما هو موجود بعد الموت، تختلط فيها ما هو شعبي وما هو ديني – عقدي. وهذا ما أوصل مالينوفسكي إلى القول إن الدين ربما وجد ليقوم بهذه الوظيفة[٧]. فالدين عن طريق الترغيب والترهيب اللذين تتوسّلهما صلاة الجناز، يُظهر هذه المسألة على أتمّ وضوح، باعتبارهما (الترغيب والترهيب) موجَّهين إلى الأحياء، لأن الأموات لا يسمعون[٨].

وبما أن الإيمان الديني ينبثق من الفكر الديني الذي يعتبر أن هذه الدنيا ما هي

7 . يعتبر مالينوفسكي أن الخوف من الموت كان بمثابة الدافع إلى وجود الدين، وشعائر الحداد بالنسبة إليه هي نوع من الفعل الديني. أنظر في هذا الخصوص:

محمد عبدالله أبو علي، مدارس اجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، بيروت، ص108.

8 . تقول صلاة الجناز للعلمانيين (غير رجال الدين) من الأرثوذكس "أنت يا رب أرح نفس عبدك الراقد ورتّبها في مكان نيّر. في موضع خضرة، في مقرّ راحة حيث لا وجع ولا حزن ولا تنهّد، وبما أنك إله صالح ومحبّ للبشر، أغفر له خطيئة فعلها بالقول أو بالفعل أو بالفكر". هذا طبعاً رجاء موجّه إلى الله. إلا أن للمستمعين من الأحياء نصيباً عليهم أن يسمعوه فيتّعظوا: "الويل للذين يطلبون أن ينظروا يوم الرب الرهيب إذ هو ظلام وقتام لأنه بالنار يختبر الأشياء كلها». أنظر في هذا الخصوص: الأسقف سرجيوس، كتاب مختصر الأفخولوجي (1964، دمشق)، دار الكلمة ومكتبة السائح، 1989، طرابلس، ص194، 217، 220، 223.

إلا وسيلة لترقّي الانسان وتساميه بما تتطلبه الاعتبارات الإيمانية من أجل التقرب من الله؛ ولأن الحياة الدنيا لا تكفي في مسيرة الانسان للوصول إلى هذه الغاية، مع كل ما يكمن فيها من مغريات ومعوّقات؛ فإنها إذن، سراب وفانية وقصيرة. والحياة الحقيقية هناك، بعد الموت. وتبدأ فعلاً بعد الرحيل عن هذه الدنيا. لذلك فإن النفس المؤمنة المطمئنة تنتقل من دار الفناء إلى دار البقاء. ومن أراد ملكوت السموات، فليترك كل شيء ويتبع المسيح.

هذه الإفكار المعبّرة عن فهم الدين للموت وما وراءه، لم تقتصر على المسيحية والاسلام، بل وُجدت منذ وجود الفكر الانساني. ذلك أن الإنسان يهتم منذ فجر التاريخ بالموت، ويحاول أن يفعل شتى الطرق من أجل حماية أمواته من عذاب الآخرة، بإقامة كل ما يلزم من مراسم وطقوس محدّدة يحرص على تنفيذها بدقّة مهما كان المجتمع الذي ينتمي إليه برّياً، ومهما توغّلت هذه الطقوس في وثنيّتها[٩]. فالإيمان موجود بأنها تقوم بوظيفة محددة، وبجدوى قيامها، لالتماس الراحة والخلود للميت في الحياة الآخرة[١٠].

تقاليد الأحزان لدى المسلمين

من المهم التأكيد على أن البحث في تقاليد الأحزان يتطلّب منا العمل في اتجاهين منفصلين: اتجاه التقليد وثباته، واتجاه العادة وتغيّرها، وإن كان أحد هذين

9 . أنظر في هذا الخصوص، للتفصيل، ما كان يقوم به أهل الميت منذ أزمنة مغرقة في القدم، وبقاء البعض منها إلى اليوم، وخصوصاً سكب الماء على القبر، وتقديم الطعام عن روحه ووضع أغصان الشجر والزهور على ضريحه لترطيب الأجواء التي يثوي فيها:
خليف، شعائر الموت ومعتقداته في تراث المشرق العربي، الثقافة الشعبية، العدد8، مذكور سابقاً ص ص76 - 89.

10 . للتفصيل حول علاقة العالم بالله، أنظر:
.Mircéa Eliade, Ie sacré et le profane,Folio, Essais,1989, Paris. P. 25- 26

الاتجاهين مرتبطاً بالآخر، ارتباط العادة بالتقليد. ذلك أن العادة متغيرة بتغير الظروف والأحوال. وهذا ما ألمحنا إليه في أكثر من موضع من هذا البحث. ولكن يبقى ما يميّزها، وهو أنها مرتبطة بالتقاليد ومتأتية منها، وإن ظهرت هذه التقاليد في أوجه مختلفة، إختلاف العادة عن سابقتها. وهذا ما يدفعنا إلى البحث في التقاليد الدينية – الاجتماعية، من جهة؛ والعادات المرافقة لهذه التقاليد والمتأتية منها، من جهة ثانية.

التقاليد الدينية - الاجتماعية

يرتبط الحزن عند المسلمين، على اختلاف انتماءاتهم، بالتقاليد الدينية الاجتماعية التي انتقلت إليهم عن طريق السنّة النبوية وممارسات السلف الصالح. وهي لذلك، موثّقة حسب ما وصل ذلك إلى المتفقهين الذين كان عليهم استخراج الأحكام الشرعية من مصادرها. فكانت الصلاة على الميت من أولى وأرسخ هذه التقاليد، ومن ثم عملية الدفن. وهذان الإجراءان العمليّان لهما شروطهما ومقاييسهما، إن كان بالنسبة إلى تجهيز الميت أو مقاييس القبر. فغسيل الميت واجب شرعاً، ومن ثم تكفينه، وصولاً إلى سبعة أكفان من الحرير أو التفتا، حسب حالة أهل الميت، وحسب الطائفة التي ينتمي إليها، وحسب العادة والتقليد. ولكن لا بد من الكفن والصلاة. إلا في حال كونه شهيداً. شهادته هي طهارته. يُصلى عليه ويُدفن كما هو.. وفي حالات استثنائية معروفة في التاريخ الاسلامي توجبها أحكام شرعية بالارتداد أو بالخروج على إجماع المسلمين، يُدفن دون الصلاة عليه.

يعبّر أهل الميّت عن شعورهم بالحزن بطرق مختلفة بين ميّت وآخر. فالسلوك الذي يظهرونه تجاه ميّت طاعن في السن « أكل عمره» يختلف عن السلوك تجاه ميّت شاب قضى قتلاً أو في حادث مفاجئ. كما أن الموت المفاجئ يختلف عن الموت الذي يعقب المرض أو الاحتضار. في الحالة الأخيرة الموت منتظر، أما في الحالة الأولى فإنه يضعضع الأهل، ويشلّ تفكيرهم، ويجعلهم في حالة هستيرية وغليان، بحيث لا

يستطيع أحد أن يخفّف عن أحد وَقْع المصيبة وهولها.

في حالة الموت المنتظر المتأتّي من مرض أو شيخوخة، تندغم التقاليد الاجتماعية مع التقاليد الدينية التي تؤطّر السلوك في التعامل مع الموت. ويظهران وكأنهما تقاليد واحدة لا ينفصل فيها ما يقره الدين عما يمارسه المجتمع. إلا أن التقاليد الاجتماعية ووطأة الحادثة التي أدّت إلى الوفاة، يمكن أن تبتعد عن التقاليد الدينية، أو حتى الكفر بها، عند استقبال النبأ الصادم بموت شاب، أو أحد وجهاء العائلة، وخصوصاً إذا كان القتل هو المسبّب للموت، أو حادث مفاجئ.

في الحالة الأولى، يتمظهر التصرف في الحدود التي رسمها الشرع في عملية التعاطي مع الموت ومع الميّت. أما في الحالة الثانية، فإن المشاعر الإنسانية ووقع الحادثة المؤلمة هما اللذان يرسمان كيفية التصرف وأنواع السلوك التي تتمظهر في التعبير عن الحزن، وإن جاءت مخالفة للشرع الديني. ذلك أن هذه المشاعر والأحداث التي تستثير هذه المشاعر هي التي تقود السلوك، ويبقى ما يقوله الشرع الوسيلة المهدّئة لجموح العواطف وهيجان الأفئدة، لأن المشاعر الانسانية والسلوك المتأتي منها موجودة قبل الشرع الديني، وباقية بعده. وقد جاء الدين والشرع المنبثق منه لضبط هذه المشاعر وتأطيرها، لتنسجم وتتوافق مع التوجه الديني.

يأتي الموت في الحالتين، بالاضافة إلى الخسارة التي مُني بها أهل الميت، بمثابة المجدّد لدعم العائلة والمحفّز على إعادة تماسكها بعد تراخٍ فعلته الأيام وظروف الحياة، والعامل على إظهار المكانة المعتبرة للأهل تجاه الخارج، عن طريق العونة المتأتية من الأقارب، وبوعي تام منهم.

إلا أن الاختلاف في طرق التعبير عن الحزن لا يطول إلا التقاليد الاجتماعية التي تربط أهل الميت به، وما يتأتّى عنها من حزن لفقده، وما ينشأ عن ذلك من تجدد في العلاقات الاجتماعية بين أقارب الميت المباشرين وأقاربه الأبعد، وبين هؤلاء

جميعاً وبقية المعارف والأصحاب، إن كان في المدينة أو القرية.

ما يجمع بين هؤلاء جميعاً في مناسبة الموت، تقاليد اجتماعية متأتية أصلاً من الشرع الديني الذي لم يتجاهل ما كان سائداً قبل سيادته. لذلك فقد اكتسبت ديمومتها وصلابتها. ولأن المجتمع في حياته اليومية أكثر حركة من الشرع، وأكثر قدرة على التطور، فقد ألبس هذه التقاليد أردية مغايرة ليست من الشرع الديني في شيء. فاكتسبت بذلك صفتها الاجتماعية واختلطت بصفتها الدينية. وأبعدتها عما يقره الشرع. فكان أن تدخّل المتفقهون لنزع الأردية الاجتماعية عن التقاليد الدينية لأنها محدثة، «وكل محدث بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»[١١].

لدى المسلمين السنّة تُطبّق الأحكام الشرعية على الطاعن في السن منذ اللحظة التي يحتضر فيها. فيحاط بإخوته وأبنائه وأحفاده. وعندما تثقل حالته يطلب منه أحد المحيطين به أن يتلو الشهادتين، وإذا عجز عن ذلك يطلب منه رفع إصبعه ليسمع تلاوة الشهادتين من أفواه الحاضرين[١٢]. ويجتهد الحاضرون للتصرف بهدوء كي لا يزعجوا المحتضر أو يخيفوه[١٣]. وعندما يلفظ أنفاسه الأخيرة يعلو الصراخ

11 . أنظر في هذا الخصوص:

محمد ناصر الألباني، أحكام الجنائز وبدعها، الطبعة الرابعة، المكتب الإسلامي، 1986، بيروت، دمشق، ص18.

12 . يقول الألباني: "ليس التلقين ذكر الشهادتين بحضرة الميت وتسميعهما إياه، بل هو أمره بأن يقولها خلافاً لما يظن البعض (لأن) من مات لا يشرك بالله أحداً دخل الجنة". أنظر في هذا الخصوص: المصدر نفسه، ص10.

13 . تشكّل لحظة الاحتضار الحد الفاصل بين الحياة والموت. وهي توقظ الوعي بضرورة الموت وحتميّته من خلال مشاركة الأحياء الأقرباء في ذات مشتركة واحدة مع الشخص المحتضر. وهذا ما يفسّر الصمت المطبق للمتحلّقين حول المحتضر بخوف يصل إلى حد الرعب. أنظر في هذا الخصوص للتفصيل:

شورون، الموت في الفكر الغربي، مذكور سابقاً، ص21.

والنحيب، ويتدخل الأقارب الأبعدون ليفرّقوا بين الأقربين والجثة بالبكاء الهادئ، ليبدأوا بتحضيرها للدفن، وليستعدّ أهل الميت لتقبّل التعازي.

يعمل الأحياء الممثَّلون بأحدهم على إغماض عيني الميت، وربط فكه الأسفل ليبقى مغلقاً بعد برود الجثة. ومن ثم ينقل إلى مكان واسع من البيت حيث يُسجّى ويُوجَّه ناحية القبلة، وهي الجهة التي يتوجه إليها المسلمون في صلواتهم. ويحرص أهل المتوفى على إظهاره في شكل حسن بثياب نظيفة على فراش نظيف ومغطى بشرشف نظيف؛ وهو الحرص الذي يرافق كل مراحل ما قبل الدفن لإبراز المظهر اللائق بالفقيد، أولاً؛ وبأهله ثانياً. وبعد الانتهاء من الترتيبات الأوّلية يذاع خبر الوفاة من مذياع الجامع، منذ وجوده ووجود الكهرباء، وبالصراخ والعويل ومن ثم بانتشار الخبر بعد ذلك أو بالمناداة. وعادة ما تكون المناداة كما يلي: «يا عباد الله وحّدوا الله، أخوكم بالله فلان إبن فلان (أو فلانة) انتقل إلى رحمة الله، ويرجو منكم السماح». وبعد ذلك انتشرت أوراق النعي على الجدران، وخصوصاً في المدن. وتبعاً لأهمية الميت ووسع علاقاته، يرسل الخبر إلى القرى المجاورة. وهنا تكون المشاركة والتبادل بين القرى في تقديم واجب العزاء، وفوداً وأفراداً. أما إذا كان الميت طفلاً أو امرأة فيصلّى عليها أو عليه، ويدفنان دون إعلام الخارج الذي لا بد أن يعلم فيقوموا بواجبات التعزية. أما اليوم فتساوى المتوفى والمتوفاة في النعي، ووصل إلى نشره في الصحف، ليصل إلى أوسع مدى ممكن. وقد ساهمت وسائل الاتصال الحديثة في زيادة الانتشار[١٤].

تتحلق النساء حول الجثمان دون الذكور، مهما كان عمر المتوفى أو جنسه. وتختلف درجات الندب والصراخ حسب سنّه ومكانته وظروف موته. وعادة ما يرافق

14 . وصل خبر الوفاة في أيامنا هذه إلى أعلى درجة من الانتشار بوساطة الفايس بوك والوتس أب، ما خفّف من حدة العناء في نشر الخبر، إن كان في الصحف أو عن طريق الرسائل التي تصل إلى المنعيين بالطرق التقليدية، مثل أوراق النعوة أو التبليغ الشفوي.

الصراخ، وخصوصاً إذا كان الميت شاباً، أو أباً لصغار، كلاماً يتوجه به الحي إلى الميت، والحي هنا، الزوجة والأم والأخت. فتلحّ عليه كل منهن لكي يجيب، ويعاتبنه لأنه لا يردّ عليهن. فتزداد حدة البكاء والعويل لدى المتحلقات، ومنهن الناصتات لحفظ ما يقال من أجل إعادته أو التندر به، إيجاباً وسلباً في المستقبل، وربما من أجل التفوه به في ظروف مماثلة التي لا بد أن تمرّ في كل بيت. وعند المبالغة في إظهار الندب والعويل، يتدخل بعض الرجال من أقرباء الميت لينهي النساء عن هذا التصرف الحرام شرعاً، وإن بدراية وهدوء، تقابله النساء، عادة، بالاحتجاج وترديد الأقوال المندّدة، من مثل «ما بتحرق الجمرة إلا مطرحها»، و"اللي بياكل العصي (المصائب) ما متل اللي بيعدّها[١٥].

لا يحدّد موعد الدفن في القرية المسلمة إلا بعد حضور كل الأقارب، ما يدل على أن هذا الحضور هو الذي يحدد موعد الصلاة على المتوفى، حتى ولو كان ليلاً[١٦]. جمعُ الأقارب حول الميت له وظيفة اجتماعية يقوم بها الميّت بعد موته، وهي جمع شمل العائلة. موته ينهي خلافات إذا كانت موجودة، ويشدّد رابطة العائلة ويزيد من

---

15 . في ما يخص التصرف تجاه الميت من بكاء وعويل وندب، كان موضع أقوال في سنّة النبي محمد. وهذا ما دفع الألباني إلى التذكير بذلك ليدلّل على أن ثمة ما يحرّم على أهل الميت فعله، مثل النياحة أي الأمر الزائد على البكاء، وضرب الخدود وشق الجيوب وغيرها. ويقدم أحاديث كثيرة في هذا الخصوص، منها: « إثنان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنياحة على الميت».. «ليس منا من لطم الخدود وشق الجيوب، ودعى بدعوى الجاهلية». أنظر في هذا الخصوص:
الألباني، أحكام الجنائز، مذكور سابقاً، ص27، 29.

16 . حدثني مختار قرية مجاورة وهو شيخ صلح، عارف بأمور الشرع، ويعي الفرق بين ما يقوله وما يمارسه المجتمع، حول أمور الدفن والحزن. فركّز على عدم التقيد بأوقات الصلاة التي يتم فيها دفن الميت وهي قبل صلاة العصر وبُعَيدها قبل المغرب. وأفاد أن الصلاة على الميت هي غير صلاة الفرض، ويمكن أن تتم في أي ساعة حتى ولو كانت ليلاً. وحدث ذلك فعلاً عندما مات شاب بعد الظهر، ولم يكتمل شمل العائلة إلا بعد المغرب، فتم الدفن ليلاً. ومن المعلوم أن الدفن ليلاً مكروه شرعاً، أنظر: الألباني، أحكام الجنائز، مذكور سابقاً، ص140.

تماسكها. فالموت إذن، مناسبة اجتماعية تعيد وصل ما انقطع بين الأقارب والمعارف والأصحاب. ويظهر الثواب الأخير للمتوفى قبل دفنه، من خلال جمع أناس مرّ عليهم زمن طويل لم يجتمعوا فيه، إن كانوا من معارف أهل الميت، أو من الناس الذين تربطهم معرفة مشتركة مع أهل الميت.

يحضّر الميت للغسل قبل الدفن بوقت قصير. الغاسل للذكر والغاسلة للأنثى، كما هو محدّد شرعاً. ماء الغسيل ساخن لدرجة يتحمّلها المستحمّ[١٧]. ويرافق الماء الصابون وبعض العطر. ويفرك جسم الميّت جيداً ومن ثم ينشّف. وعادة ما يحضر أهله عملية الغسل، وإن كانوا يُبعَدون، برجاء، حرصاً عليهم وشفقة. ثم تبدأ عملية التكفين، ويتراوح عدد الأكفان بين الثلاثة والسبعة، حسب قيمة الميّت وأحوال أهله[١٨]. ويوضع بعد ذلك في المحمل ويدعو الغاسل الأهل لتوديعه، ومن ثم ينقل إلى الجامع للصلاة عليه في المحمل نفسه الذي يستعمل لجميع المتوفين.

في الطريق من البيت إلى الجامع يسير الجميع وراء النعش، وعند الوصول، يدخل من يشاء إلى الجامع، وتقام الصلاة على الجسد الطاهر وقوفاً، خلافاً للصلاة العادية، ليكون مستعداً لملاقاة وجه ربه باطمئنان. وتكتمل بالأدعية لرحمته على رجاء خلوده في الجنة. وبذلك يكون أهل الميت قد قاموا بما هو متوجب عليهم تجاهه.

---

17 . أجاب المختار عن سؤال يتعلّق بدرجة سخونة الماء وتأثيرها، كأمل أخير، في الخروج من الغيبوبة: لا تأثير لسخونة الماء لأن الغيبوبة لا بد أن تنتهي بعد خمس أو ست ساعات، وهي فترة يقتضيها تجهيز الميت منذ وفاته وحتى دفنه، علماً ان انتفاخاً في بطنه يظهر بعد وفاته بساعتين، وهذا نعتبره دليلاً على الموت.

18 . في فلسطين، وتحديداً في القدس، يكفّن الميت بسبعة أكفان من الحرير أو التفتا، ويوضع معه جهاز الميت من أدوات الاستحمام، أنظر للتفصيل:
إدريس جرادات، عادات وتقاليد المسرّات والأحزان في القدس، الثقافة الشعبية، العدد22، مذكور سابقاً، ص76.

والصلاة على الميّت ما هي، في الأخير، إلا المناسبة لتهيئته لولوج العالم الآخر، وللدعاء لله من أجل قبوله بين الأخيار الصالحين[19]. وما يساعد على رجاء القبول، الثناء على الميّت وذكر محاسنه وتجاهل مساوئه، لأن الله غفور رحيم.

يُنقل الجثمان بعد الصلاة إلى القبر المحضّر مسبقاً والمحفور في الأرض بعمق مترين وعرض متر واحد. ويتعاون على حفره أقارب الميت، أو من يكلّفونه بهذه المهمة. يوضع النعش على الأرض، وينزل أحدهم إلى داخل القبر ليتناول الجثمان برفق، ويسجّيه على جنبه الأيمن وفي شكل مواجه للقبلة، بعد أن يهيّئ له نومة مريحة على فراش، ويضع فوقه بلاطاً ليمنع تسرّب التراب. ومن ثم يبدأ الشيخ بتلقين الميّت الوصايا، وبعدها يلقي موعظة مفادها الاعتبار والتحذير للأحياء، بما يشبه القول في جناز المسيحيين: «هذا مصير الأولين والآخرين، اعتدلوا واعتبروا». ومنها وجوب عدم الخوف، خوف من لا رجاء لهم، في الردّ على الملكين الرفيقين: «الله ربي حقاً، ومحمد نبيّي صدقاً، والكعبة قبلتي، والقرآن كتابي، والإسلام ديني، والمسلمون إخواني»[20].

بعد انتهاء عملية الدفن يصطفّ أهل الميت لتقبّل التعازي في المقبرة ثم طيلة أيام الأسبوع، إلى أن تقرر إقامة العزاء في يومي الثاني والثالث حسب السنة الشريفة. إلا أن هذا القرار الذي حصر العزاء بين عصر ومغرب هذين اليومين، لم يطبّق في القرى

19 . لأهمية الدعاء للميت في جنازته، أنظر:
الألباني، أحكام الجنائز، مذكور سابقاً، ص 120 - 126.

20 . " هذا مصير الأولين والآخرين، اعتدلوا واعتبروا... يا عبدلله، يا ابن عبده وأمته، أذكر العهد الذي خرجت عليه من دار الدنيا وقد متّ إلى مولاك عزّ وجلّ، وهي: شهادة لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله. فإذا جاءك الملاكان الرفيقان، فقل لهما بلا خوف ولا فزع: الله ربي حقاً، ومحمد نبيي صدقاً، والكعبة قبلتي، والقرآن كتابي، والإسلام ديني والمسلمون إخواني". هذا التلقين كما ذكره الألباني وكما هو معروف اليوم، "بدعة ولا يغترّ بكثرة من يفعله". وكل ما يجب فعله في هذا المقام هو الدعاء له بالتثبيت والاستغفار، وتذكير الحاضرين بالموت وما بعده. للمزيد من التفاصيل، أنظر:
المصدر نفسه، ص ص156 - 159.

التي بقيت على عاداتها في العزاء الذي يصل إلى الأسبوع، ليتمكّن الناس من القيام بهذا الواجب، وخصوصاً الذين يأتون من أمكنة بعيدة. فتتقدم بذلك العلاقات الاجتماعية على ما يقوله الشرع. وإذا كانت العلاقات الاجتماعية تقضي بوجوب تمديد فترة العزاء إلى ما بعد الأيام الثلاثة؛ ولأن الموت يقوم بوظيفة اجتماعية قوامها إظهار أهمية أهل الميت ومركزهم الاجتماعي، فإن ذلك قد أوصل المجتمع إلى ابتداع مناسبات لم يلحظها الشرع، ولم تهتمّ بها السنّة، مثل ذكرى الأسبوع والأربعين وما بينهما، كما يحصل في القدس في فلسطين وفي أمكنة كثيرة من عالم العرب والمسلمين[٢١]. كذلك ابتدع المسلمون وجوب الحداد على الميت لأكثر من ثلاثة أيام، ويمكن أن تصل هذه الفترة إلى السنة، بلبس السواد والطرحة البيضاء لتتميز الحزينة من المسلمات عن الحزينة من المسيحيات التي تلبس السواد النقي من طرحة الرأس إلى جوارب القدمين.

لا يختلف الأمر عند الشيعة من المسلمين، إلا في التفاصيل المتأتية من الانتماء المذهبي. ففي سامراء من أعمال العراق تختلف مراسم التوديع، حسب الموقع الذي يشغله المتوفى في المدينة، أو العمر. ويُحمل في نعش إلى الجامع حيث يصلّى عليه، ومن ثم يزوّره المشيعون مقامَي الإمام علي الهادي وحسن العسكري قبل أن يوارى في التراب. وللتدليل على مكانة الميّت يسارع أقاربه وعارفوه إلى حمل نعشه مرددين كلمة لا إله إلا الله. ويكثر العويل والبكاء واللطم بين المشيّعين وسط إطلاق الرصاص. ومن ثم يدفن بالطريقة المماثلة لأهل السنّة وتوزَّع الأموال بعد الدفن عن روحه إلى الفقراء. ومن ثم يمتدّ مجلس العزاء إلى أسبوع، مع كل

21 . في القدس يقام العزاء للرجال والنساء ثلاثة أيام، ومن ثم كل أربعاء للنساء حتى الأربعين، ويوم أهل الميت للأقرباء والجيران في خميس الأسبوع وخميس ما قبل الأربعين. وكذلك تلبس النساء السواد ويطيل الرجال لحاهم، ويفتحون منازلهم لاستقبال المعيّدين في أول عيد يأتي بعد دفن فقيدهم، وهو تقليد متبع لدى جميع الطوائف، مسلمين ومسيحيين، في المشرق العربي. أنظر في هذا الخصوص: جرادات، الثقافة الشعبية، العدد 22، مذكور سابقاً، ص76 - 77.

ما يتضمّن من مآدب الطعام وأصناف الضيافة. وفي مجلس النساء يطغى الندب والصراخ والنواح، وخصوصاً إذا كان الميّت شاباً. ومن تقاليد الحزن لدى هؤلاء أن تتّشح المرأة بالسواد ولا شيء غيره، ليحقّ لها المشاركة في العزاء. كما تُصنع أنواع من الحلوى عن روح الميت توزّع على الأطفال ولا يحق للمرأة تناولها.

أما الرجال، فيطلقون لحاهم مدة سبعة أيام. ومن العادات المرافقة لذلك تبرُّع أحد المقربين أو الأصدقاء بأخذ الرجال الحزانى إلى الحلاق للحلاقة بعد انتهاء الأسبوع. وفي هذه المناسبة يقوم أهل الميت بإعداد الطعام وتوزيعه على الفقراء طلباً للثواب من الله للفقيد الراحل. وبعد مضي أربعين يوماً يقيم أهل الميت احتفال المولد النبوي حيث تتلى نصوص وأغان دينية (الفراقيات) مثيرة للعوطف ومؤجّجة لمشاعر الحزن. وفي الأعياد يزور أهل الفقيد قبره لمعايدته والبكاء عليه ونثر الزهور والدراهم على ضريحه طلباً للثواب له. وللقبر عند الشيعة منزلة أوسع من منزلة السنّة له، أذ يعلّقون الصور على الضريح ويزيّنونها ويبقون الشموع المضاءة، ويحرقون البخور، وينشرون أكاليل الزهر على أركان القبر، إكراماً للفقيد[٢٢].

ما يتميّز به الدروز عن بقية المسلمين هو في امتلاكهم مقابر من البناء كما عند المسيحيين تسمى بالجبانة أو الخشخاشة. ويتماثلون معهم في تلاوة الشيخ عند مواراة الجثمان التراب نصاً شبيهاً بنصوصهم، يطلب فيه الرحمة للميّت ويدعو الناس إلى الاعتبار. أما بعد ذلك، فينفردون بتحلّق الأجاويد حول المدفن، وتلاوة صلاة سرية لا يعرفها غيرهم، للتدليل على ما في مذهبهم من المسائل التي لا يعرفها إلا من هم أهل لها. ويقدّر الدروز الرحمة ويعملون في دنياهم من أجل استحقاقها بعد موتهم. فقول الأجاويد (العقّال) الله يرحمه عن أحدهم ثلاثاً يعني

22 . للتفصيل حول تقاليد الحزن في سامراء، أنظر:

عبد الجبار السامرائي، تقاليد الفرح والحزن في سامراء، في: حمودي(إعداد)، عادات وتقاليد الحياة الشعبية العراقية، مذكور سابقاً، ص ص152 - 154.

أنه يستحق الرحمة، فيردّدها العامة من بعدهم، وإلا لا يستحق الرحمة. وقد ذهب هذا التقليد ليحلّ محلّه توزيع الرحمة على الجميع، ولمرة واحدة[23].

العادات المرافقة للتقاليد والمتأتية منها

ترافق العادات الاجتماعية تقاليد الأحزان الدينية، فيترسّخ بعضها ويثبت، ويأخذ صفة التقاليد الاجتماعية. ويتغير بعضها بتغير الظروف والأحوال، فتحلّ محلها عادات جديدة تعبّر عن هذه التقاليد بسلوك جديد، وتقوم بما هو مطلوب منها اجتماعياً. إمكانية التغير وقدرة التعبير عن روح العصر، إذن، هما اللذان يميّزان العادات عن التقاليد الاجتماعية في الأحزان كما في غيرها.

يمكن بسهولة معرفة كيفية تغيّر العادات المرافقة لتقاليد الأحزان والمتأتية منها من خلال التعبير عن فداحة الخسارة. وقد ظهر هذا التعبير في أشكاله كافة من خلال التطور الاجتماعي التاريخي للإجتماع العربي، من النياحة ولطم الخدود وشق الجيوب ووضع التراب على الرأس، والندب بتعداد مآثر الميت والغناء. وقد كان للندب أصول وقواعد يتقنها البدوي لإظهار حزنه، ولا يزال الكثير من ذلك موجوداً في أماكن كثيرة من العالم العربي، وإن في شكل مخفّف. ويظهر ذلك من خلال العويل والندب الذي يُتقنه شعراء شعبيون كثيرون. وقد ساعدت الوصايا الشرعية في التخفيف من حدّة هذه المظاهر، وإن كانت لا تلبث أن تظهر من جديد لدى فقدان الشباب والمعتبرين في قومهم. ولكن إذا زادت عن حدها بما يخالف الشرع، يعمل أصحاب الكلمة على الحد منها بلباقة وليونة في نوع من المراعاة للمشاعر الإنسانية المتأججة.

أما العادات التي تتناول الحزن المادي المنظور بعد الوفاة، فقد ظهرت على صور

23 . أنظر للتفصيل:

فريحة، القرية اللبنانية، حضارة في طريق الزوال، مذكور سابقاً، ص ص202 - 204.

بيّنة. وبناء على هذه الصور، يعتبر الناس أن أهل الميت محزونون، ويعاملون على هذا الأساس. ومن هذه الصور: عدم الاستماع إلى الراديو؛ وقبل الراديو، عدم المشاركة أو الاستماع إلى الغناء، وإلى كل ما يمتّ إلى مظاهر الفرح بصلة. عدم تزويج أحد من أقارب الميّت، إلا بعد حين معلوم من الجميع. فيظهر الموت هنا، وكأنه دليل على الانقطاع في تواصل الحياة. والحزن المتأتي منه، يظهر وكأنه محاولة للإبقاء على الانقطاع في التواصل الذي يطول تبعاً لأهمية الميّت، ويمكن أن يصل إلى السنة. وإقامة احتفال زواج جديد بعد الموت ما هو إلا الوسيلة الفضلى لإعادة وصل ما انقطع في سلسلة تواصل الحياة واستمراريتها بالتناسل، فتستأنف فيه الحياة مسيرتها الطبيعية، ويكون فكّاً للحزن، وقطعاً لفترة الحداد.

من مظاهر الحزن أيضاً، عدم الخطبة لأحد لما فيها من مظاهر الفرح. والاقتصار في العيد على المسائل الضرورية: المشاركة في صلاة العيد، وعودة المحزونين إلى منزل كبيرهم مباشرة لاستقبال الأقرباء والمعارف. وقد ترسّخت هذه العادة، وأصبحت بمثابة التقليد، لما لها من أهمية في زيادة التضامن العائلي والمحافظة على التماسك الذي يغتذي من أي مناسبة ليترسّخ ويتقوّى، مقابل تجمّعات قرابية تمثّل هوية الانتماء الأولى.

تصل عادة العونة، وهي من العادات الاجتماعية التقليدية، إلى أعلى مظاهرها في ذكرى الثالث، خاتمة الحزن شرعاً. والعونة في هذه الذكرى تمثّل التعبير المادي عن التضامن الاجتماعي لعائلة الفقيد، الأهل والأقرباء. فتقام الوليمة عن روح الميّت، ويظهر فيها البذخ الذي يشارك الجميع في إظهاره. وعلى جميع المدعوين أن يشاركوا في تناول الطعام، والأكل على قدّ المحبة. وتدخل في تشكّل الوليمة وسخائها لعبة الرمز. فهي ليست تعبيراً عن التضامن والتماسك العائلي، فحسب؛ بل هي، بالاضافة إلى ذلك، المساهمة في إعلاء المركز الاجتماعي للعائلة، وبالتالي الموقع الذي

يشغله كبيرُها وصاحبُ السلطة فيها[24].

من نافل القول التأكيد على أن العونة نتيجة من نتائج وحدة العائلة وتماسكها. وفي ممارستها، تحرص العائلة على أن تكون وسيلة من وسائل تجديد هذا التضامن. أما في حال تشكّل مراكز قوى داخل العائلة، فقد تتحول العونة إلى عونات، أو ينتفي وجودها، مع التقدم الذي يعطي للفردانية أحقية تتقدم على الجماعة. لذلك بقيت العونة في إطار العادة لسهولة انفراطها، لأن ما تعبّر عنه، سار في توجهات مغايرة، ولم يعد لها المعنى الذي كسبته من علاقات اجتماعية يطغى فيها المجموع على الفرد. وما ظهر، من بعد، أكّد على هذا التوجه، إذ صار على أهل الفقيد أن يستقدموا الطعام الجاهز من المطاعم، ومن حضر يأكل.

يستمدّ المسلمون عناصر تقاليدهم المتعلقة بالموت من الشرع الذي فصّل فيها بدءاً من لحظة الاحتضار إلى الدفن، وما بعد. إلا أن هذه التقاليد لم تأت من فراغ، بل مما كان سائداً قبل الدعوة الإسلامية. وبما أن الدعوة ثورة بحد ذاتها على ما هو سائد، فقد أطاحت بتقاليد كانت راسخة، وأسست على أنقاضها عادات حديثة لخدمة الدعوة. ولأن لهذه العادات صفتها الدينية، فقد اكتسبت منذ تطبيقها صفة التقاليد الراسخة. وأبقت الدعوة على تقاليد قديمة تخدم الدعوة ذاتها. ومن التقاليد التي حُرّمت: النياحة لأنها كفر، و«الميّت يعذب ببكاء أهله عليه»[25]. والنياحة أمر زائد على البكاء. إلا أن شدة المصاب تُرجرج التقليد الديني وتُضعفه. إذ يمكن أن

24 . يظهر التضامن العائلي مع بيت الفقيد، في ذكرى الثالث، بأجلى مظاهره في قرية الروضة السنيّة المجاورة لقريتنا الأرثوذكسية، وهما في شمالي لبنان. إذ على جميع المشاركين ان يأكلوا عن روح الميت دون أي تكلفة من أهل الفقيد، لأن العائلة (العشيرة) بأكملها تتحمل المصاريف كافة. والوليمة فرض على العائلة، وعلى كل منتج فيها أن يساهم بمبلغ محدد يخصص للوليمة. والمبلغ المجموع يُصرف كلّه عليها.

25 . الألباني، أحكام الجنائز، مذكور سابقاً، ص28.

يُخرق هذا التحريم من خلال التعبير عن المشاعر الانسانية؛ وهي المشاعر الراسخة في الانسان قبل الشرع وبعده، وإن كان وجوده يعمل على ضبطها. وقد ظهر ذلك أيضاً في اللباس وترك اللحى وأوقات الحزن والعزاء. وهذا يعني أن التقاليد الاجتماعية والعادات المتأتية منها يمكن أن تتعايش مع التقاليد الدينية، وإن ظهر من يجول على احتفالات الجنائز ومجالس العزاء للتنبيه إلى الفصل بين التقاليد المقرّة شرعاً والتقاليد الملصقة لصقاً بالاسلام.

ما من شك في أن ما يظهر من مخالفات للشرع الديني يأتي استجابة لمتطلبات المجتمع المحلي. وأولى هذه المتطلبات دواعي القرابة والبنية العائلية التي تتقدم على الانتماء الديني. وقد ظهر بما لا يقبل اللبس أن مظاهر الحزن والحداد لدى المسلمين، كما لدى المسيحيين؛ وهذا ما سنراه لاحقاً، استجابت وتستجيب لدواعي القرابة، ولمقتضيات التماسك العائلي، أكثر ما استجابت وتستجيب للدواعي الدينية ولمقتضيات الشرع. ولنا في أشكال الأضرحة والمزارات، والنذورات، بالاضافة إلى ما سبق، الدليل الواضح على ذلك. وقد فصّلنا القول في في هذه المسائل في فصل سابق من هذا الكتاب.

تقاليد الأحزان لدى المسيحيين

يتناول البحث في تقاليد الأحزان لدى المسيحيين، كما لدى المسلمين، مسألتين: التقاليد الدينية – الاجتماعية، والعادات المرافقة لهذه التقاليد والمتأتية منها.

التقاليد الدينية - الاجتماعية

يجمع الموت في كل ما يؤدي إليه، وما ينشأ عنه بين العرب المسيحيين والمسلمين. فالمآثر في الحياة تؤدي إلى السعادة الأبدية، والمخازي توصل إلى الشقاء الذي لا نهاية له. وما على الأحياء إلا طلب الرجاء والمغفرة من أجل أن يحظى الميت بالحياة الأبدية والراحة المثلى. يظهر ذلك في أبهى مظاهره في طقوس الجناز لدى المسيحيين،

وفي المظاهر التي تسبقه وتختلط به وتأتي بعده. ذلك أن التقاليد الاجتماعية تندغم بالتقاليد الدينية ويظهران وكأنهما شيء واحد. فالتقليد الديني له وجه إجتماعي لا يمكن تمييزه وحده، يبدأ بخطوات تحضير الميّت لملاقاة وجه ربه[٢٦]. والخطوات ترتسم على مرأى ومسمع من أحياء يمتّون بصلة القرابة المباشرة إلى الميّت. ومنها: واجب حماية الأحياء من أي ضرر يمكن أن تلحقه روح الفقيد بهم[٢٧]. ومنها أيضاً ما يتكئ على تقاليد دينية لتُظهر مكانة الميّت التي هي مكانة أهله وأقربائه ومركزهم الاجتماعي، إن كان بالنسبة لأعداد المدعوين وفئاتهم الاجتماعية، أو للقائمين بمراسم الصلاة على جثمانه ودرجاتهم الكهنوتية، أو للشاعر (القوّال) الذي يندب الميت، والقيمة المادية للتابوت (المحمل الذي يدفن معه). هذه كلها تمثل الرموز الاجتماعية – المادية للميّت، حسب تعبير بورديو عن الرأسمال الاجتماعي. وهي بالتالي الرموز الاجتماعية – المادية لأهله الذين عليهم أن يُظهروا ما هم عليه من

---

26 . ما يمكن تعداده من التقاليد المختلطة التي تسبق خطوات الصلاة على الميت لدى المسيحيين المشرقيين تعرية المتوفى من ثيابه إذا كان من العلمانيين (من غير رجال الدين) ويغسلون جسده ومن ثم يلبسونه ثياباً جديدة أو يلفّونه بالسباني (الكفن) أي قطعة قماش من كتان أو من قطن بيضاء اللون. ويسجّونه في التابوت في وضع محدّد، إلى أن يحين وقت الصلاة عليه. ولا يختلف هذا الأمر عما يفعله المسلمون في تحضير موتاهم. أنظر في هذا الخصوص:

سرجيوس، مختصر الأفخولوجي، مذكور سابقاً، ص191.

27 . ثمة معتقدات لا تزال شائعة يهدف تطبيقها إلى حماية الأحياء من الميت مهما كان هذا الميت عزيزاً لأن "الحي أغلى من الميت"، منها: لا يُلبس الميتُ ثياب غيره وإلا لحقه آخرون. لا يجوز تمرير أي شيء فوقه. لا يجوز إشعال شمعة جديدة من بقايا شمعة قديمة، كما لا يجوز استعمال غرفة الميت قبل الصلاة فيها. وفي حال الإخلال بإحدى هذه المسائل، وبكثير غيرها، يظهر المبرّر لميتة جديدة، ما يعني أن الإخلال يسمح للميت بأن يجرّ وراءه. وهذه من المعتقدات الشعبية الراسخة في أذهان الكثيرين من المسيحيين إلى اليوم. ربما تكون هذه المعتقدات من البقايا التي تفصح عما يمكن أن تفعله روح الميت في الأحياء، إذا لم يقوموا بما يرضيها. وقد أظهر جيمس فريزر أن الكثير من تصرفات الأحياء تجاه الميت تنبع من مشاعر الخوف من الميت وبالتالي من الموت. أنظر في هذا الخصوص:

جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، الجزء الثاني، مذكور سابقاً، ص ص195 – 197.

الخسارة الفادحة. وهم في الوقت عينه، يقومون بخطوات تستند على معتقدات سحرية تعمل على حمايتهم، وتبقي الخسارة ضمن حيّزها فقط[٢٨]. فتختلط، بذلك، مشاعر الحزن على الفقيد مع مشاعر سرعة التخلص منه، واتقاء شر الموت المتجسّد، والقبول باقتصار مسألة الخسارة عليه.

يفرض التقليد الديني جنازة الميت، أي الصلاة عليه في الكنيسة، كما في الجامع عند المسلمين. وتجري الطقوس وتكرّر بحذافيرها، ولا يختلف إلا ذكر اسم المتوفى[٢٩]. ويظهر الأمر وكأن هذه الطقوس تمارس في شكل آلي، إلا عند الوصول إلى تأبين الفقيد الذي يقتصر على تعداد مآثره ومزاياه التي ربما غير موجودة فيه، بمعنى «أذكروا محاسن موتاكم» كما عند المسلمين أيضاً. وتتجلى هنا إجتماعية الدين وديبلوماسيّته في التأبين. ذلك أن التأبين لا يقصد الميّت الذي لا يسمع ما يقال، بل يقصد ذويه ومعارفه. ويستوي في ذلك من كان قريباً أو بعيداً عن الإيمان، غيرته أو عدمها على الكنيسة.

28 . حول اختلاط محبة الجثة، بما تمثله، والخوف منها بما يمكن أن تلحقه بالأحياء من أذى، ما يستدعي مراعاة دقيقة في تنفيذ خطوات مبنيّة على معتقدات متوارثة ذات أصول بدائية وسحرية، أنظر ما يقوله مالينوفسكي، بالاضافة إلى بعض آرائه الأخرى حول بعض التناقضات الممارسة خلال الدفن، في؛

أبو علي، مدارس اجتماعية، مذكور سابقاً، ص ص104 - 108. وحول إبعاد خطر الموت عن الأحياء والقيام بأعمال تؤمّن هذا الإبعاد، أنظر:

الساعاتي، السحر والمجتمع، مذكور سابقاً، ص ص20 - 30. ويعتبر محمد الجوهري أن ممارسات الانسان قبل الدفن متأثرة بالممارسات السحرية البدائية. وهي أساليب دفاعية يقوم بها المجتمع من أجل حماية الانسان فيه. وهي ممارسات تجري في بنية تقليدية لا دينية، بل اجتماعية. أنظر: الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الثاني، مذكور سابقاً، ص21 - 22.

29 . أنظر صلاة جناز العلمانيين التي تدور حول الرجاء لخلاص الميت وطلب الرحمة له في: مختصر الأفخولوجي، مذكور سابقاً، ص ص191 - 239. ويستوي في ذلك من كان قريباً أو بعيداً عن الإيمان، غيرته أو عدمها على الكنيسة.

يتلخص التعامل مع الموت عند المسيحيين المشرقيين بتقديم كل ما يلزم للمتوفى في دفنه وهو متمم واجباته الدينية. ويكتمل هذا الواجب في إقامة ذكرى الثالث والأسبوع والأربعين، على درجات متفاوتة. إذ في الأسبوع والأربعين يقام جناز لراحة نفس الميت بعد القداس مباشرة.

في منتصف القداس يتوافد أهل الفقيد وأقرباؤه إلى الكنيسة في مجموعة واحدة تتقدمها صورة الفقيد. وراء حامل الصورة تسير إمرأة (أو رجل) تعدّت الخمسين تحمل «النياحة»، الرمز الذي يمثل إطعام الأحياء عن روحه. توضع الصورة والنياحة على طاولة أعدت خصيصاً لذلك أمام جدران الهيكل الفاصل بين جموع المصلين والمذبح. وبعد انتهاء القداس تبدأ مباشرة صلاة الجناز. ويقوم المعزون في نهايته بتعزية أهل الفقيد أمام جدران الكنيسة، أو في القاعة المخصّصة لذلك ويأخذ كل معزٍّ شيئاً مما هو موجود على صينية النياحة المحمولة في نهاية صف المتقبلين للعزاء. ومن ثم يذهب الجميع إلى بيت الفقيد في موكب صامت. وبعد ذلك يتفرقون، بعد تناول القهوة. وهكذا في ذكرى الأربعين. إلا أن هذه الذكرى تنتهي بوليمة يعدّها أهل الميت للمحتفلين.

من المهم التأكيد على أن ممارسة هذه التقاليد الدينية الاجتماعية غير خاضعة للمناقشة، ولا يمكن تجاهلها. إنها فوق مسألة التفكير بإقامتها أم لا. لذلك فهي عصيّة على التغير. وما يمكن تغييره، أو استبداله، يبقى في إطار توسيع الحضور أو اختصاره. إذ يمكن أن يدعى المطران، أو أكثر من مطران، ومن طوائف مختلفة، أو حتى البطريرك. كما يمكن أن يدعى عدد كبير من الكهنة. ومع ذلك، يمكن أن تقام مراسم الجناز بوساطة كاهن واحد. وفي كل الظروف لا بد من إقامة الجناز. ولا يخطر في بال أحد عدم إقامته، أو مناقشة هذا الأمر. ذلك أن الميّت يمكن أن يكون بعيداً عن التدين، أو عما يأمر به الدين من الناحية الأخلاقية، أو اعتنق مبادئ تتناقض وعقيدته الدينية من مثل الإلحاد العلني، أوالمادية التاريخية، أو مبادئ

شهود يهوه. ومع ذلك، يُدفن على أنه مسيحي أرثوذكسي ومتمم لواجباته الدينية. فيكون الموت، هنا، المناسبة التي تعيده إلى كنف دينه، عودة الإبن الضال[30].

لا يختلف جناز الميت عند الموارنة عنه عند الملكيين الأرثوذكس والكاثوليك، من حيث الغاية منه، وهي إتمام واجباته الدينية وتحضيره ليكون جديراً بالرحمة الإلهية، ومهيأ للجلوس مع الأبرار والصدّيقين. هذا ما على الأحياء أن يقدّموه للميّت، وبعد ذلك تفعل المشيئة الإلهية ما تشاء. التفاصيل في أكثريتها لا تختلف، إن كان في طريقة استقبال الموت وظروفه، وعمر الميّت، أو كان في التحضير لعملية الدفن. إلا أن الموارنة يكتفون بمسح جثمان الفقيد بمنديل رطب، لأن جسده طاهر بميرون العماد. وفي صلاة الجناز يكثر الكلام الذي يدلّل على نظرة الموارنة إلى الحياة بعد الموت، وتأثير الإيمان بالمسيح في اكتساب الحياة الأبدية[31]. ويركّز الجناز على أن

30 . لم يحصل، حتى الآن، أن طالب إنسان في وصيته، على حد ما نعلم، مسيحياً كان أو مسلمًا، أن يدفن دون صلاة جناز. حتى أتباع شهود يهوه الذين يموتون يخضعون لصلاة جناز في الكنيسة بإصرار من الأهل إذا لم يكونوا من الأتباع أنفسهم. ويتم ذلك وسط رفض في البداية من قبل الكاهن الذي يعتبره خارجاً عن الرعية. ويعود فيقيم مراسم الجناز بعد طلب المغفرة له، ويعيده إلى كنف الإيمان عودة الإبن الضال. أما إذا كان أهل الفقيد وخاصته من شهود يهوه ويريدون دفنه حسب طريقتهم، وهي غير الطريقة المسيحية، ينقلب أهل القرية إلى أهل الفقيد ويقيمون صلاة الجناز عليه بالقوة، إذ لا يليق بأهل القرية أن يدفن أحد موتاها غير متمم واجباته الدينية، وعلى غير تقاليد دفن الطائفة وعاداتها، وإلا ليذهبوا لدفنه في مدافن خاصة بهم.

31 . كانت أكثرية النصوص المستعملة في جناز الموارنة موضوعة باللغة السريانية. وكان على أربعة أنواع: جناز الكهنة، جناز الراهبات، جناز الرجال وجناز النساء، بالاضافة إلى الجناز العمومي. وكانت موضوعة باللغتين السريانية والعربية مع أرجحية السريانية. إلا أن تعديلاً حصل على الصلوات عند الموارنة منذ فترة وجيزة، مع أرجحية للغة العربية، علماً أن المضمون بقي واحداً. ما يعني أن التقليد بقي صامداً وتغيّرت عادة التعامل معه، بما تقتضيه الظروف والأحوال، من اللغة السريانية إلى اللغة العربية. أنظر في هذا الخصوص:
كتاب الجنازات بحسب طقس الكنيسة السريانية المارونية، مطابع الكريم الحديثة، 1986، جونية.
وثمة ترجمة للنصوص السريانية كانت عوناً لنا لمعرفة تفاصيل الجناز باللغة العربية، وهي:

الموت ما هو إلا انتشال الرب للإنسان من هذا العالم. والصلاة ما هي إلا الرجاء من الرب أن يغفر ذنوب الميّت ويعفو عن هفواته، فتشرق عليه نعمته يوم القضاء[٣٢]. ولأن الصلاة على الميّت شأن ديني بحت، فهي، لذلك، تمثّل الحقيقة؛ وبالتالي كفيلة، بالرجاء والإيمان، أن تحمي الميّت من عذاب النار، بما أنه مؤمن ومشارك في تناول جسد المسيح ودمه[٣٣].

ولأن الصلاة بالسريانية تفصح عن فكرة الموت وما بعد الموت، فإن هذه الفكرة وإن كانت دينية في أساسها، تأخذ تعابير تفصح عن النزوع الشخصي الاجتماعي (الأبيتوس، حسب بورديو) للقائلين بها أمام جمهور من المؤمنين كان يفهم في الماضي ما تعنيه هذه الصلوات، ويَعتبر. والاعتبار خوف عميق يرتسم في مخيلاتهم من يوم القضاء. لذلك ما عليهم إلا تأمين أقصى ما يمكن من الإيمان، والعمل بهذا الإيمان، ليكون الميّت مع الأبرار، وعدم إحصائه مع الأشرار. ويعبر نصّ سرياني في الجناز عن ذلك، بلسان الميّت فيقول: «من يوم القضاء أخاف ويأخذني الرعب... وأرتعد من أن تكون لي خَصوماً في القضاء. إنقذني من النار التي لا تنطفئ، ومن الدودة التي لا تموت»[٣٤].

لم يخلُ جناز الرجال من ذكر «الآخر» الذي يريد الهلاك لنفس المؤمن (الماروني) بالتبشير أو بغيره. فأمثال هؤلاء «سيدخلون إلى أسافل الأرض، يدفعون إلى يد

الأب بولس ضاهر، نصوص سريانية، جناز الرجال والنساء والعمومي ورتبة وضع البخور، مطبعة الرهبانية اللبنانية المارونية، 1962. بيروت.

32 . ضاهر، نصوص سريانية، ص17.

33 . المصدر نفسه، ص18.

34 . المصدر نفسه، ص19.

السيف، ويكونون نصيباً لبنات آوى»[٣٥]. وعلى أي حال فلا خوف منهم لأن في يوم الحساب" أفواه الناطقين بالزور تُسدّ[٣٦].

ولأن صلاة الجنّاز للرجال والنساء تقام وكأنها من اختصاص الكهنة فقط، حيث يجلسون في صفين متقابلين ويتناوبون على الصلاة بأصواتهم المنخفضة، وبلغة أضحت عصيّة على السمع والفهم بعد عصور التحوّل إلى اللغة العربية، ظهر وكأن هؤلاء في مكان، والمشيعين في مكان آخر ضمن الكنيسة. يقومون بما عليهم، وبشفاعتهم، على رجاء إدخال الميّت الذي لا يزال في هذا العالم، إلى أمكنة الأبرار والقدّيسين، من المكان الأقرب إلى الله، من الهيكل وقدس الأقداس. إلا أن هذه الطقوس تغيرت لمزيد من مشاركة المشيعين بفهمهم ومتابعتهم لتفاصيل الجناز، ولمزيد من الاعتبار. وكل ما عدا ذلك، إن كان بالنسبة لإكرام الميّت أثناء دفنه، وبعده في الثالث والأسبوع والأربعين، وما تضفي هذه المناسبات من اعتبار لأهل الميت، لا يختلف عما سبق من تقاليد الأحزان لدى الطوائف المسيحية الأخرى.

العادات المرافقة لهذه التقاليد والمتأتية منها

تعتبر مسألة إظهار الحزن لدى الموارنة بمثابة الحزن نفسه، وخصوصاً إذا كان من الأقرباء المباشرين. وعلامات إظهار الحزن كثيرة، وهي ما يسمّى بالحداد. والتعبير عن الحداد يتجسّد في رموز يدركها الأحياء جيداً. ودرجة الحزن تقاس بدقة، حسب موقع المتوفّى من المحزون. إذ يمكن أن يكون شقيقاً أو شقيقة أو أباً أو أماً أو قريباً. ولكل من هؤلاء درجة حزن خاصة به. فمظاهر الحزن على الأخ الشقيق الشاب، أو على الإبن بالنسبة للأم أو الأب تختلف عن مظاهر الحزن على الأب أو الأم اللذين أكلا «عمرَهما». كما تختلف هذه المظاهر عن العم أو إبن العم أو القريب الأبعد.

35 . المصدر نفسه، ص24.

36 . المصدر نفسه، ص25.

لا تقتصر مظاهر الحزن على درجة القرب من الميّت، بل تطول أيضاً الزمان والمكان. فهي تختلف بين فترة وفترة. كما تختلف المقاييس بين مجتمع وآخر، وبين محلة وأخرى ضمن المجتمع الواحد. وطالما أن هذه المقاييس اجتماعية، فهي متغيّرة، لأن كل ما هو اجتماعي متغيّر بالضرورة.

أولى مظاهر الحزن لدى الموارنة في الجبل؛ وهم أهل جبل في الأساس، الزهد في القيام بأي عمل أو نشاط يمكن أن يشي باستئناف الحياة الطبيعية وكأن شيئاً لم يحدث. يترافق هذا الزهد مع اليأس، والعزلة والظلام. وبالتالي يأتلف مع السواد ومع كل ما هو سوداوي. والسوداوية هي أقصى درجات التشاؤم. لذلك تلازم عدم حلاقة الذقن مع الزهد. فيظهر الحزن هنا وكأنه دليل التوقف عن القيام بأي عمل مهما كان شخصياً وبسيطاً. ومن عدم الحلاقة كنتيجة للزهد بالنفس، إلى عدم تناول الطعام كنتيجة للزهد بالحياة. لذلك، يحصل التدخل من خارج الذات لاستئناف الحياة بوجوب تناول الطعام المعدّ من أهالي القرية أو الجيران والأقرباء في المدينة، خصيصاً للمحزونين. ولبس السواد ملازم للحزن ومن مظاهره المهمة، تختصّ به النساء: السواد مع الحشمة الكاملة، وبتغييب الأنوثة إلى حين، بغطاء الرأس (الحجاب) والجوارب والحذاء. سواد في سواد. بالنسبة للرجال: الذقن الطويلة والقميص الأسود من مظاهر الحزن المهمة. ومنها أيضاً: عدم دقّ الكبّة في الجرن، وعدم غسل الثياب، عدم الاستماع إلى الراديو ومن ثم التلفزيون، عدم حضور أعراس أو الاحتفال بالعماد، عدم الاحتفال بالزواج أو الخطوبة. كل هذه المظاهر تؤشّر إلى رموز تحاول العمل على إيقاف الزمن، تعبيراً عن الخسارة بفقد شخص عزيز.

مع التغير الذي أصاب البنية الاجتماعية برمتّها؛ ولأن العادات الاجتماعية متغيرة من حيث تكوينها، وظروف اشتغالها، فلا بدّ أن تتغير باعتبارها المرافقة لتقاليد الأحزان والمعبّرة عنها. وانطلاقاً من المناسبات الدينية رأى المحزونون أن ثمة إمكانية

لتغيير العادات المرافقة لها، على الأقل، في المسائل المتعلقة بمظاهر الحزن.

أولى هذه التغيرات أصابت موعد الدفن، فأصبحت جميع مواعيده بعد الظهر لتأمين المشاركة في أوسع نطاق، لما للحشد ونوعيّته من أهمية في تقرير مركز الأهل الاجتماعي. التخلّي عن عادة السهر على الميت، حيث يُسجّى في الكنيسة، أو يُنقل من براد المستشفى إلى الكنيسة مباشرة، أو من البيت إلى الكنيسة بعد وضعه داخل براد. ذكرى التاسع والأربعين يمكن أن يقاما خارج وقتيهما، قبل أو بعد، على أن يكون الموعد يوم أحد بعد القداس مباشرة، أو يقام قداس بهذه المناسبة. في ذكرى التاسع الدينية يعلن عن وجوب فك الحداد بحلاقة الذقن بطلب من أهل الميّت، وفي ذكرى الأربعين الطلب بالتخلي عن السواد، وعن كل مظاهر الحزن الأخرى، بطلب من أهل الميّت أيضاً، مع ممارسة الحياة الطبيعية. ولا تبقى مظاهر الحزن بعد الأربعين إلا لأهل الميت المباشرين. ويظهر ذلك في لبس الثياب السوداء للنساء فقط.

لم يثبت التغير على هذه الحال. فالعادات تستأنف حالات تغيرها مع تغير الظروف والأحوال، وإن بقيت بالتعبير عن الحزن بطرق مغايرة. فكل مظاهر الحزن القديمة في طريقها إلى الزوال لتحلّ محلّها عادات مغايرة يمكن أن تستقبل أولاً بفتور ظاهر أو بالإستهجان اللازم. فترك الذقن لم يعد من الدلائل، وإهمال النفس والجسد لم يعد مطلوباً. فيظهر أهل الميّت في كامل أناقتهم، برجالهم ونسائهم. ولبس السواد قصُرت مدّته، وتناول الطعام صار حراً ومحضّراً من أهل البيت. والاستماع إلى وسائل الاتصال أو مشاهدتها صارت طبيعية. فانتقلت، بذلك، مظاهر الحزن إلى بواطنه. إذ ليس من الضروري اليوم أن يدلل أهل الميّت عن حزنهم، كما أنهم ليسوا بحاجة إلى ذلك لأنهم أهله ومحبوه، ومن أولى بذلك منهم؟

في خضم هذه التغيرات، لا بد أن يطول التغيّر مفهوم التضامن الاجتماعي والإجراءات المتعلقة به. ذلك أن هذا المفهوم كان يتجلّى في أوضح مظاهره في مفهوم العونة. فقد تقلّص دور هذا المفهوم، باعتباره عادة اجتماعية فرضتها الظروف والأحوال.

وصارت العونة تقتصر على الجيران من خلال فتح بيوتهم لاستقبال المدعوين. وقد اقتصر نشاطها على القرابة المباشرة، وفي أوسع مدى على قرابة الجب الواحد في القرى، وعلى المختصين بمسائل العزاء في المدن لقاء بدل مادي. ولا تزال العونة تظهر في القرى بوضوح أكثر. فالعائلة الصغرى أو الجب الواحد أصبح هو المعنيّ بتضامنه تجاه الموت، فتنتهي الخصومات والخلافات. ويتعاون الأقرباء جميعاً في تحضير الطعام في بيت أهل الميت بدل أن يأتي من بيوت القرية. ويمكن أن يتعاونوا في دفع تكاليفه، أو يبقى على نفقة أهل الميت، حسب الحالة الاجتماعية والوضع المادي. ويصل التعاون إلى تحضير وليمتَي التاسع والأربعين لتتّسع للمدعوين جميعاً[٣٧].

المؤتلف والمختلف

مما سبق في تقاليد الأحزان، يمكن الاستنتاج بأن المسلمين والمسيحيين في دنيا العرب عرفوا الحزن ومارسوه، وإن في درجات متفاوتة، ناشئة عن الانتماء الديني، أو عن الانتماء المجتمعي في الزمان والمكان، ودرجة التقدم الاجتماعي. ذلك أن الحزن ظاهرة إنسانية شاملة. وما يختلف هو التعبير عن الحزن والأشكال التي يتمظهر فيها. وإذا كان مقدار الحزن مختلفاً، فطرق التعبير عنه مختلفة أيضاً، حتى ضمن المنطقة الواحدة، أو الطائفة الدينية نفسها. فالمشاعر الانسانية تجاه ميّت شاب هي نفسها مهما كانت طائفة المعبّرين عن هذا الحزن. وهو الحزن الذي يتم التعبير عنه بالتحرر من الضوابط المقيّدة للمشاعر، وإن إلى حين بمسعى المهدّئين. والمسعى هذا ينطلق من الضوابط ذاتها للتذكير بقضاء الله وقدره، ومن مغبّة الاحتجاج على نفاذ أمره، بالبكاء والصراخ.

يواجه الجميع الموت انطلاقاً من بنية اجتماعية ثقافية، للمعتقدات الدينية فيها

37 . صارت القاعة الملحقة بالكنيسة أو المستقلة عنها مكاناً لتقبل العزاء في كثير من القرى كما في المدن، وكذلك الطعام الجاهز الآتي من المطاعم بدل التحضير في المنازل، في ذكرى التاسع، والأربعين.

الدور الهام في هذه المواجهة، من خلال ممارسة طقوس ومراسم دينية تعمل على إيصال الميّت إلى العالم الآخر متمماً واجباته الدينية، وتحضيره ليكون مستعداً لملاقاة وجه ربه.

الإيمان الديني يمنع الجميع من المغالاة في إظهار الحزن لأن الموت فعل إلهي وقضاء من الله وقدره، ولا رادّ لهذا القضاء[٣٨]. وبالتالي الخضوع للمشيئة الإلهية من صلب الإيمان الديني، « لئلا تحزنوا كما يحزن باقي الناس الذين لا رجاء لهم»[٣٩].

لدى الجميع، منذ استقبال خبر الموت، الرغبة بتهيئة الميت للدفن، بعد دعوة الأقارب والمعارف، والصلاة عليها. والتخلص من الجثة ودفنها بالسرعة اللازمة بيّنٌ عند المسلمين لأن «إكرام الميّت في دفنه"، أكثر من المسيحيين. إلا أن مشاعر الحب تجاه الميت تتمظهر لدى المسلمين والمسيحيين بتقديم كل ما يلزم على رجاء الفوز بالحياة الأبدية في نعيم الجنّة، منها: العمل على أن يجهر المحتضر بالشهادتين، أو يرفع إصبع الشهادة دليل قولهما في قلبه، لأن «من كان آخر كلامه النطق بالشهادتين دخل الجنة». ومناولة المحتضر ومشحه المشحة الأخيرة وتلاوة الصلوات فوق رأسه عند المسيحيين لها الوظيفة نفسها لشهادة المسلم، أي الموت مسيحياً مؤمناً ليفوز بالحياة الأبدية مع الأبرار والقدّيسين. وهنا يظهر أن الخلفية واحدة في مواجهة الموت والذهنية واحدة، وإن اختلفت طرق التعبير عنها: «نفس مطمئنة انتقلت من دار الفناء إلى دار البقاء» و»من آمن بي وإن مات فسيحيا».

تبدأ إجراءات تجهيز الميّت عند الجميع بطريقة واحدة. وتكتسب قيمتها من

38 . الإيمان بالقضاء والقدر من صلب العقيدة الإسلامية. أنظر في هذا الخصوص: السيد سابق، العقائد الإسلامية، دار الكتاب العربي، د. ت. بيروت، ص96.

39 . سرجيوس، كتاب مختصر الأفخولوجي، مذكور سابقاً، من رسالة القديس بولس إلى أهل تسالونيكي، ص224.

الإيمان بجدواها باعتبارها الواجبات المتممة من قبل الأحياء لواجبات الميّت تجاه الخالق. فغسل الجثة عند المسلمين والمسيحيين المشرقيين، ومسحها عند الموارنة، لهما وظيفة واحدة وهي ملاقاة الميت لوجه ربه نظيفاً طاهراً. والطهارة في الغسل الأخير عند المسلمين، تقابلها طهارة الميرون في سر العماد المقدس. وإلباسه الثياب الجديدة أو النظيفة أو الكفن – حتى عند الأرثوذكس – يسير في الاتجاه نفسه، إلى أن يتم التحلّق حول الجثة، وهو من نصيب النساء لدى الجميع.

لدى الجميع أيضاً، تصرّفٌ في كيفية وضع الجثة. فهي توضع باتجاه الشرق عند المسيحيين، وباتجاه القبلة عند المسلمين. الخلفية واحدة تشي بأولوية المعتقدات الدينية في البنية الثقافية الاجتماعية.

يبدأ الاختلاف في المدة التي يقضيها الميت مع أهله قبل الدفن. فهي طويلة عند المسيحيين، ويمكن أن تبقى إلى اليوم الثاني، كما يمكن ان تبقى في المستشفى إلى أكثر من يوم بانتظار غائب لكي يحضر. أما عند المسلمين فتدفن الجثة في اليوم نفسه، قبل المغرب. وإن ظهر من يخالف القاعدة، بإبقائها فترة أطول في المستشفى، لظروف خاصة بأهل الميت. وفي كل حال، ظهرت العلاقة مع الميّت عند المسلمين، منذ لحظة موته، حتى مواراته الثرى، أكثر هدوءاً وأكثر عقلانية، وأقل بكاء ونحيباً، إنطلاقاً من إيمانهم العميق بالقضاء والقدر. فانتزعوا بذلك إعجاب المسيحيين.

تُوظّف لدى الجميع مناسبة الموت لخدمة العائلة، وشد لحمتها وتقوية تماسكها، وخصوصاً في المناطق الريفية والمدن التي لا تزال الروابط العائلية تفعل فعلها. فتظهر مناسبة الموت هنا باعتبارها الفرصة لإزالة الخصومة بين الأقارب، وتعمل على إعادة انتاج وحدة العائلة وتضامنها تجاه الخارج. هذا الخارج الذي يحضر لمواساتهم وسؤال خواطرهم، ما يشعرهم بأهميتهم تجاهه. وفي الوقت نفسه، تعكس نوعية هذا الخارج أهمية أهل الميت تجاه الداخل، أي موقع الأهل في العائلة، ومن ثم موقع العائلة في القرية، أو المحيط.

في مناسبة الموت، تتمحور العلاقات الاجتماعية كافة حول التقاليد الدينية وتكون تابعة لها. ويظهر ذلك جلياً في وجوب تعزية أهل الميّت بصرف النظر عن الانتماء الديني للقائم بهذا الواجب. إجراءات ما قبل الصلاة على الجثة وأثناءها ومن ثم الدفن تتم حسب التقاليد الدينية لأهل الميت. وعلى المعزّين واجب احترام هذه التقاليد والتصرّف على هديها. فتتجلى هنا التقاليد الاجتماعية التي عليها أن تراعي التقاليد الدينية وتمشي في ركابها، وتطمح في الوقت نفسه إلى أن تقوم مقامها في ما يخص العلاقات الاجتماعية، بما أنها قواسم مشتركة يُجمع عليها سكان القرى إلى أي طائفة انتموا. ولأنها كذلك، فهي مهدِّدة للتقاليد الدينية وعاملة على تعطيلها. لذلك يعمل المتفقهون على فصل التقاليد الاجتماعية عن التقاليد الدينية، وعلى اعتبار التقاليد الاجتماعية من البدع التي يتوجب محاربتها بما أنها مُبعِدة عن الشرع وأحكامه. وعلى المؤمن أن يدرك أن كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

وإذا كان المجتمع مبدعاً لعاداته وتقاليده، وبما أن التقاليد الدينية وجدت من أجل المجتمع، وتنظيم الممارسة الدينية فيه، فلا بدّ من تفاعل الديني مع الدنيوي الاجتماعي، وخصوصاً إذا كان المجتمع متعدداً دينياً وطوائفياً. ذلك أن الطائفة في هذا المجتمع تلحظ وجود الآخر المختلف. وبوجود الآخر المختلف، يطغى الاجتماعي على الديني. المسلم يحضر جنازة المسيحي، ويعزّي أهل الميت ويطلب له الرحمة، وكذلك المسيحي. ولكن من الناحية الدينية، الأمر مختلف، إذ يتوجب الدعاء بالرحمة والمغفرة للمؤمن، ومن ليس مؤمناً فهو كافر. «والصلاة على الكافر والدعاء له بالمغفرة حرام بنص القرآن والإجماع»[٤٠]. ومن لم يأكل جسد المسيح ويشرب دمه يقيم مع بني الشمال أي الكفرة وأهل النار، ومن كان من أهل اليمين

40 . الألباني، أحكام الجنائز، مذكور سابقاً، ص97. وبخصوص فساد الآخر، أنظر أيضاً:
السيد سابق، فقه السنّة، الجزء الأول، الطبعة السابعة، دار الكتاب العربي، 1985، بيروت، ص265.

(أي من المؤمنين) فلا تأكله النيران[41].

ما يمكن استنتاجه من ذلك، أن التقاليد الدينية ذات الأصول العقائدية تنفي الآخر وتلغيه. ذلك أنها تجمع الداخل، وهو هنا الدين بشموليته تجاه الخارج، وهو هنا المجتمع المتشكّل من دين الآخر وكل ما هو مغاير. والأمر نفسه ينسحب على الطوائف ضمن الدين الواحد، وإن في درجة أخفّ. فهي إذن، بحكم تكوينها وتوجّهها، تفرّق ولا تجمع. ولأن المجتمع مبدع لتقاليده الاجتماعية، ومنها تقاليده الدينية باعتبارها ظواهر اجتماعية من انتاج الاشتراك في الحياة الواحدة، فهي إذن تجمع ولا تفرّق.

يشترك الجميع في إعطاء الأهمية القصوى للصلاة على الميت. ذلك أنهم يؤمنون بعمق أن الصلاة هذه هي جواز مرور الميّت إلى الحياة الأبدية في الجنة. ولأن الجنة مخصوصة بكل دين، وحتى بكل طائفة، تظهر الصلاة على الميّت وكأنها العلاقة الأكثر فرديّة بين الدين والخالق، أو بدرجة أقل، بين الطائفة والخالق. ومهمة الصلاة الأساسية رجاء المغفرة وطلب الرحمة ليصير المتوفى إبن الدين أو الطائفة في مصاف الأبرار والقدّيسين والأولياء الصالحين. فيظهر هنا وكأن لكل دين جنته وجحيمه، وحتى لكل طائفة أيضاً.

الصلاة على الميت هي التقليد الديني الأساسي الذي لا يمكن أن يتجاهله أحد. وهي آخر ما يمكن أن يقدمه الحي إلى الميت قبل مواراته في التراب أو في مدفن (جبّانة)العائلة. وهي بالتالي الشحنة الروحانية التي يحملها الميّت لمواجهة ربّه في العالم الآخر. وكل ما يأتي بعد ذلك استكمال لهذا التقليد وتابع له. ولم يحدث،

---

41 . نصوص سريانية، جناز الرجال، مذكور سابقاً، ص18، -26 27. وللتفصيل حول هذه المسألة في ما يخص نظرة الطائفة إلى ذاتها وإلى الآخر، وحول استقلالية المجتمع الديني وتميّزه، أنظر: الخوري، إمامة الشهيد وإمامة البطل، مذكور سابقاً، ص ص121 - 208، 320.

على قدر العلم والمعرفة، أن دُفن ميت دون الصلاة عليه، إلا في ظروف الحرب والقتل الجماعي. فتقام لذلك صلاة الغائب الجماعية أو الفردية أو صلاة الجناز بعد التحقّق من الموت. ومضمون الصلاة واحد يحتوي على رجاء المغفرة والرحمة، وتخليصه من عذاب القبر وسعير النار، والتصوير الحسي ليوم الحساب. وتقليد العزاء واجب شرعاً لمدة ثلاثة أيام، عملت التقاليد الاجتماعية على تمديدها إلى الأسبوع مع إقامة ذكرى الثالث والأسبوع والأربعين. وهذه المناسبات لم ينصّ عليها الشرع، ولكن ابتدعها المجتمع لتوظيف مناسبات الموت في تجديد علاقات القرابة وترسيخ التضامن، بما تقدّمه من عونة لأهل الميت من قبل الأقارب؛ ولامتداد جذور هذه المناسبات في عمق الحياة، وفي الممارسات العملية[٤٢]. وهي مناسبات اجتماعية تجدّد التواصل بين الناس على اختلاف انتماءاتهم الدينية. وبما أنها كذلك، فهي تشكّل خطراً على التقاليد الدينية، وتساهم في ضياعها[٤٣].

أما في ما يتعلق بالعادات الاجتماعية المرافقة لتقاليد الأحزان، فمنها ما يصل إلى حد الثبات، فتصير وكأنها تقاليد اجتماعية تابعة للتقاليد الدينية والخاضعة لها؛ ومنها ما تبقى محافظة على وضعيّتها كأنماط من السلوك اليومي وأشكال من التصرفات المتغيرة والقادرة على التعبير عن روح العصر.

من هذه العادات العامة تغيّر طريقة التعبير عن الحزن، والهدوء النسبي في التصرف

---

42 . للتفصيل حول علاقة ذكرى الثالث والأسبوع والأربعين في الأساس الثقافي، أنظر:
غازي أبو شقرا، أربعون الحياة والموت والأسطورة، دار النهار للنشر، 1982، بيروت، ص ص17 - 19.

43 . يعمل الأصوليون على تطبيق أحكام الجنائز الشرعية، والتخلص قدر الإمكان من البدع العالقة بها. ويحرصون على حضور الجنائز للتنبيه على التفريق بين ما هو شرعي وما هو دخيل. ويشاركون في ذكرى الثالث والأسبوع والأربعين وفي تناول الطعام، ليحاضروا في هذه المسائل جميعاً أمام جمهور الحاضرين، ويدعون إلى وجوب الاقتداء بالسنّة، والعمل بما يقتضيه الشرع. أنظر في خصوص العمل على بعث الدين "الشرعي":
الخوري، إمامة الشهيد وإمامة البطل، مذكور سابقاً، ص233 - 234.

بحضور جثمان الميّت، حسب ظروف الموت وعمر الميت. إلا أن عادة استقبال خبر الموت والتصرف تجاهه صار أخفّ وطأة عند المسلمين منه عند المسيحيين.

أما بقية العادات المرافقة لتقاليد الأحزان فتظهر لتدلّل على مقدار الحزن ووطأته على أهل الميت، ما يوجب احترام هذا الحزن، بعد المشاركة فيه. وفي احترامه تستمرّ المشاركة. ومن هذه العادات المشتركة: عدم الاستماع إلى ما هو مفرح من غناء وموسيقى، وحضور مجلسه أو المشاركة فيه. عدم إقامة احتفالات زواج أو خطوبة من قبل أقرباء الميّت أو جيرانه. إلا أن هذه العادات تغيّرت، وقصُرت مدة الحزن بموجبها. وإذا كان أي احتفال مقرّراً قبل الموت، يستمر التحضير له، بعد الاعتذار وطلب الإذن من أهل الميّت. ويخف التعبير عن الفرح في حيّز الحزن، ويجري التعبير عنه خارجاً في الشكل الذي يرتئيه أهله.

تغيرت النظرة إلى تقليد العونة، مع الإبقاء على حضورها البيّن. ذلك أنها انتقلت من الحيّز العام للقرية أو المحيط، حيث تجلّت بإظهار روح التعاون مع أهل الفقيد، بتقديم كل ما يلزم من لحظة الموت إلى لحظة الدفن؛ إلى الحيز الخاص بعائلة الفقيد، وحتى في الجب من العائلة الكبرى.

كان إطلاق اللحية عادة شاملة تعبّر عن الحزن. وكان يشارك جميع الأقارب والمعارف في إطلاقها حتى ذكرى الأربعين. إلا أن هذه المدة قصُرت لتصل إلى الأسبوع، ومن ثم اضمحلت تماماً، أو كادت. ولم تعد تعبّر عن مظاهر الحزن، إلا في المناطق الريفية التي لا تزال التقاليد الاجتماعية تفعل فعلها فيها. وكذلك الحال بالنسبة إلى الطعام وأنواعه، وغسل الثياب، وغيرها من مظاهر الحزن الظاهرة. أما اللباس الأسود فلا يزال سائداً كمظهر من مظاهر الحزن بالنسبة للنساء، وإن لم يكن شاملاً، ولا يختلف الأمر إلا بالطرحة البيضاء التي تضعها الحزينة المسلمة. وما يلفت في هذا المقام، عدم ارتداء اللباس الأسود للحزينات الفلسطينيات، ربما بسبب المصائب الكبيرة التي حلت بالفلسطينيين، والاستشهاد المتواصل جراء مقاومة الاحتلال. أما

السهر على الميت، فهو عادة اندثرت لدى المسيحيين، ولم تكن موجودة أصلاً عند المسلمين. وفي حالة الضرورة يقفل الباب على الميت أو يوضع في المستشفي لحين دفنه.

وجوب الحذر من الميّت عادة متأصلة لدى الجميع، وربما بذلك تقترب من التقليد. ويبقى الحذر مستمراً طيلة الفترة من لحظة الموت إلى الدفن، وبعده مباشرة. فمن العادات المعروفة لدى كبار السن الامتناع عن القيام بأي عمل، بوجود الميت، يمكن أن يُلحق الضرر بالأحياء. لذلك تعمّمت معتقدات وأفكار لا تمتّ إلى الدين بصلة توجب التصرف على هديها لمنع أذى الميّت على الحي، وإلا حصلت ميتات جديدة، ما يعني أن الميّت «يمكن أن يجرّ وراءه». ومن هذه الأفكار المعروفة لدي: إذا حصل الدفن يوم الإثنين عند المسيحيين، يتوجب وضع شيء في تابوت الميت، وإلا جرّ وراءه أمواتاً آخرين. ويمكن أن يكون هذا الشيء قطعة نقد معدنية أو بيضة دجاج، أو أي شيء من المنتوجات الزراعية. وهذا ما يذكّرنا بالتضحية الرمزية والفداء. وكذلك الحرص على إبعاد يد الميّت عن فمه، وإلا إذا ابتلعها تحصل حالات موت جديدة[٤٤].

أما عند المسلمين فلم تظهر هذه المعتقدات على هذا السطوع بسبب سرعة التخلص من الجثة. وما يمكن ملاحظته يدخل ضمن إطار ما أوصى به الشرع: إغتسال غاسل الميّت، ووضوء حامله، وعلى الأقل غسل يديه. ويدخل في المجال نفسه غسل البيت كما الثياب وأوجه الفرش وكل ما هو قابل للغسيل لإبعاد إمكانية ضرر الحي من قبل الميّت. ويضاف إلى ذلك لدى المسيحيين تلاوة بعض الصلوات في الغرفة التي وضع فيها الميّت قبل الدفن. وكل ذلك من أجل حماية الأحياء وإبعاد أذى الميّت

44 . أنظر مغبّة عدم التقيد بهذه العادات في فترة منصرمة، وانعكاسه على سكان إحدى القرى المسيحية في لبنان:

عطيه، المجتمع، الدين والتقاليد، مذكور سابقاً، ص469.

عنهم[45].

على أي حال، جاءت تقاليد الحزن لتعبّر عما يعتمل في نفوس الأحياء من الأقارب والمعارف، للتدليل على الخسارة، من ناحية؛ وعلى استمرار الحياة، بما يتطلّبه ذلك من دعم للتماسك والتضامن بين الأحياء، لأن الموت سنّة طبيعية في البشر وكذلك الحياة. ويبقى دائماً الحي أبقى من الميت، والأكثر حاجة إليه.

45 . يمكن مقارنة ذلك مع تصرفات الدفاع للحماية من أذى الميت، في:

فريزر، الفولكلور في العهد القديم، الجزء الثاني، مذكور سابقاً، ص ص185 - 197.

المصير

بعد البحث في المعتقدات والعادات والتقاليد، وارتباطها فيما بينها في كل مجتمع إنساني، بالاضافة إلى ما يمكن أن يكون مشتركاً يطول مصير الانسان ومآله، في هذه الدنيا وبعدها، هل يمكن الكلام على ما تؤول إليه هذه المعتقدات، وما يرافقها من التقاليد والعادات؟ هل يمكن أن تندثر وتزول؟ أو تبقى ببقاء الحياة، وبقاء الإنسان نفسه؟

لا شك في أن الانسان، كل إنسان وفي أي مجتمع، مرتبط بمصيره، وبكل ما له علاقة بهذا المصير. والارتباط هذا، يولد مع ولادة الانسان، ويرافقه في حلّه وترحاله. ولا فكاك منه إلا بالموت. والموت، هنا، ما هو إلا مرحلة جديدة يواجهها الانسان بعد رحيله عن هذه الدنيا. ولأن مصيره مرتبط بمراحل حياته الدنيوية، فإن حياته الأخرى تتشكّل مما فعله في حياته المحدِّدة لمصيره، إن كان خيراً وأخلاقاً حميدة وحسنات إنسانية، خيراً يرى، وإن كان شراً ورذالة وسيئات إنسانية، شراً يرى. هذا ما يرسّخه الإيمان الديني في ضمير الانسان، وفي مخيّلته. ويكون الانسان، في هذه الحال، مشغولاً بالتفكير بالمصير، على قدر ارتباط المصير بحياة الانسان.

ولأن الانسان يخاف من المجهول، ولأن المجهول لا بد آت ليصير معلوماً في ما يمكن أن يصير عليه الإنسان بعد الموت، ولأن الأديان وحدها حقّقت للإنسان معرفته بمصيره بعد الموت وإن بالإيمان، فإن ذلك أعطى له نوعاً من الطمأنينة في ما يمكن أن يكون عليه في الحياة الثانية. ومن أجل النجاح في بلوغها على الوجه الخيّر،

والاستقرار الأبدي، رأى أن يسلك الطريق في الوجهة التي توصل إلى ذلك، بالإيمان اللازم والسيرة الحسنة التي يتطلبها الدين.

من هنا، جاءت أهمية المعتقدات التي أوجدها الإنسان، بالتجسّد الإلهي، أو بما يوحي الله إلى المختارين من رسله، في تأمين الحياة الخيّرة، بالتقشف اللازم، والعبادة الصادقة، والتقرّب من العالم الإلهي، بما تتيحه الحياة في هذه الدنيا، وبما يمكن أن يكون زاداً للآخرة. ولأن كل إنسان ميّت في النهاية، وأمام أناس يتفرّجون ويتألمون، أو يتفاجؤون ويحزنون، فلا بد أن تبقى المعتقدات حيّة في النفوس، باعتبارها على الأقل أداة طمأنينة وسكينة في مواجهة ما تأتي به الأيام.

ولأن المعتقدات لا تحيا في نفسها، ولنفسها؛ ولأنها مختصّة بأناس يدركون ويقلقون، فلا بد أن تتجسد في طقوس واحتفالات ترسّخها في الأذهان، وتؤمّن لها ديمومتها واستمرارها، من خلال تكرارها المرسوم، على خطى دورة الحياة، أو التقاويم الحديثة. والتكرار يوجد العادة، ويبقي على وهج المعتقد. والعادة، بتكرارها، وبمشاركة الناس في إحيائها بالإيمان اللازم، والطقوس المرافقة، تتحوّل إلى تقليد. ويستمر التقليد باعتباره عادة متجذرة، في احتفالات، وطقوس، تتوسّل ما وصل إليه العصر من وسائل وأدوات لإقامتها، وللتعبير من خلالها عن أهمية هذه المعتقدات ودلالاتها بالنسبة للمؤمنين بها. ومن البديهي أن تنفّذ بآليات وعادات مغايرة تُبقي على جوهر التقليد، وتعبّر عنه، في الوقت نفسه، بأساليبها المتجدّدة.

لذلك يمكن القول، وهذا ما حاولنا أن نبيّنه في هذه الدراسة، إن المعتقدات بقدر ما هي ثابتة، جاءت التقاليد لتؤكد على هذا الثبات بثباتها المشابه الذي عليه أن يُظهر رسوخ المعتقدات وثباتها أمام ضغوط التغيير. والتقاليد ما هي إلا تلك الطقوس والاحتفالات التي تؤكد على قوة وثبات هذه المعتقدات. وتدلّل على أهمية دورها في الحفاظ على استمراريّتها في كل الظروف والأحوال.

ولأن الاحتفالات والطقوس بحاجة إلى وسائل لإظهار أهمية المعتقدات، وقدرتها على الاستمرار، كان عليها أن تعتمد على وسائل وآليات متوفّرة في كل زمان ومكان، وهي متغيرة، حسب كل مكان وزمان أيضاً. فكان أن جاءت العادات لتستعمل هذه الوسائل المتغيرة والمتبدلة، وإن بقيت وظيفتها واحدة في خدمة الطقوس والاحتفالات التقليدية. فكانت، لذلك، متغيرة بتغيّر هذه الوسائل والأدوات.

وعليه، لا خوف على مصير المعتقدات، طالما الانسان ينشأ ويتربى ويتزوج ويموت متّبعاً في ذلك خطوات رئيسة في حياته، مبنيّة على معتقدات راسخة، إن كان في الولادة أو الزواج أو الموت. ولأنها محطات رئيسة، فلا بد من مواجهتها بما هو مفرح، وبما هو محزن. وذلك لا يتم إلا من خلال طقوس واحتفالات معبّرة عن تقاليد راسخة، وبعادات متغيرة بتغير الظروف والأحوال، إن كان في الفرح أو الحزن. إستمرّ ذلك منذ آلاف السنين، وسيبقى طالما الحياة باقية والإنسان باق.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية

القرآن الكريم.

الكتاب المقدس، العهد الجديد.

الأزرقي، أبو الوليد محمد؛ أخبار مكة، تحقيق رشدي ملحس، الطبعة الثالثة، دار الثقافة، ١٩٧٩، بيروت.

الأسقف سرجيوس، كتاب مختصر الأفخولوجي (١٩٦٤، دمشق)، دار الكلمة ومكتبة السائح، ١٩٨٩، طرابلس.

الأسمر، راجي؛ الإصابة بالعين، في: المؤتمر الأول للثقافة الشعبية في لبنان، حلقة الحوار الثقافي، ١٩٩٣، بيروت.

الأسمر، راجي؛ المعتقدات والخرافات الشعبية اللبنانية، جروس برس، د. ت. طرابلس.

الألباني، محمد ناصر؛ أحكام الجنائز وبدعها، الطبعة الرابعة، المكتب الإسلامي، ١٩٨٦، بيروت، دمشق.

الأميرة ذات الهمة، ٧ مجلدات، دار الجيل، ١٩٨٠، بيروت.

البستاني، فؤاد افرام؛ أحاديث الشهور، مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر، ١٩٧٣، بيروت.

البعيني، حسن؛ العادات والتقاليد في لبنان، بيسان للنشر، ٢٠٠١، بيروت.

البغدادي، محمود شكري الألوسي؛ بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، الطبعة الثانية، شرح وتصحيح محمد بهجت الأثري، دار الكتاب المصري، د. ت. القاهرة.

الترمانيني، عبد السلام؛ الزواج عند العرب، العدد ٨٠، عالم المعرفة، ١٩٨٤، الكويت.

الجابري، محمد عابد؛ العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠، بيروت.

الجاحظ، كتاب الحيوان، الجزء الرابع، تحقيق عبد السلام هارون، منشورات مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٤، القاهرة.

الجادرجي، رفعة؛ مقام الجلوس في بيت عارف آغا، رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠١، بيروت.

الجوهري، محمد؛ المنهج في دراسة المعتقدات والعادات والتقاليد، الثقافة الشعبية، العدد٤، شتاء ٢٠٠٩، المنامة.

الجوهري، محمد؛ علم الفولكلور، الجزء الأول والثاني، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر، ١٩٧٨، القاهرة.

الحسن، إحسان محمد؛ موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للموسوعات، ١٩٩٩، بيروت.

الحسين، الهاشمي؛ العراسة في الجنوب التونسي، الثقافة الشعبية، العدد ٢١، ربيع

٢٠١٣، المنامة.

الحشاش، عبد الكريم، ظاهرة الحسد، الثقافة الشعبية، العدد٢٦، صيف ٢٠١٤، المنامة.

الحوت، محمود سليم؛ في طريق الميتولوجيا عند العرب، الطبعة الثانية، دار النهار للنشر، ١٩٧٩، بيروت.

الحوراني، يوسف؛ البنية الذهنية الحضارية في الشرق الآسيوي القديم، دار النهار للنشر، ١٩٧٨، بيروت.

الخوري، فؤاد اسحق؛ القبيلة والدولة في البحرين، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣، بيروت.

الخوري، فؤاد اسحق؛ إمامة الشهيد وإمامة البطل، مركز دار الجامعة، ١٩٨١، جونيه.

الذيب، سامي؛ ختان الذكور والإناث، في اليهودية والمسيحية والإسلام، رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٠، بيروت.

الزبيدي؛ تاج العروس، المجلد الثاني، تحقيق عبد العزيز مطر، منشورات وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٧٠، الكويت.

اسماعيل، قباري محمد؛ علم الاجتماع والفلسفة، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، نظرية المعرفة، دار المعرفة الجامعية، د. ت. الإسكندرية.

الساعاتي، سامية؛ السحر والمجتمع، دار النهضة العربية، ١٩٨١، بيروت.

السامرائي، عبد الجبار؛ تقاليد الفرح والحزن في سامراء، في: حمودي(إعداد)، عادات وتقاليد الحياة الشعبية العراقية، وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٦، بغداد.

السموري، محمد؛ تقاليد الزواج في الجزيرة السورية، الثقافة الشعبية، العدد ١٦، شتاء ٢٠١٢، المنامة.

السنكسار، الجزء الثاني، الطبعة الرابعة، المكتبة البولسية، ١٩٨٨، جونيه.

السواح، فراس؛ مغامرة العقل الأولى، دار الكلمة، ١٩٨٠، بيروت.

الشواف، قاسم؛ ديوان الأساطير، ٤ أجزاء، دار الساقي، ٢٠٠١، بيروت.

الغزالي، أبو حامد؛ إحياء علوم الدين، أربعة أجزاء، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦، بيروت.

الغزالي، أبو حامد؛ تهافت الفلاسفة، الطبعة الثانية، دار المشرق، ١٩٨٢، بيروت.

القرضاوي، يوسف؛ من هدي الإسلام، فتاوى معاصرة، الطبعة الثالثة، دار القلم، ١٩٨٧، الكويت.

القش، إدوار؛ الزينة ونسق المعتقدات، الفكر العربي المعاصر، العدد ٣-٤، آب-أيلول، معهد الإنماء القومي، ١٩٨٠، بيروت.

المصري، فاطمة؛ الزار، دراسة نفسية وأنتروبولوجية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، القاهرة.

المصطاوي، عبد الرحمن، معجم الأسماء العربية، دار الجيل، ٢٠٠٤، بيروت.

المنجد في اللغة والأعلام، الطبعة السابعة والعشرون، دار المشرق، ١٩٨٤، بيروت.

إبن خلدون؛ المقدمة، دار الجيل، د. ت. بيروت.

إبن رشد؛ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، تحقيق، مصطفى حنفي، مع مدخل ومقدمة لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨، بيروت.

إبن رشد؛ فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عبد الواحد العسري، مع مدخل ومقدمة لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧، بيروت.

إبن منظور، لسان العرب، دار المعارف بمصر، ١٩٨١، القاهرة.

أبو شقرا، غازي؛ أربعون الحياة والموت والأسطورة، دار النهار للنشر، ١٩٨٢، بيروت.

أبو علي، محمد عبدالله؛ مدارس اجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧، بيروت.

أبو عيد، رانيا، ميساء شندر؛ دليل المرأة في قانون الأحوال الشخصية للطائفة السنّية، الهيئة اللبنانية لمناهضة العنف ضد المرأة، ٢٠١٥، طرابلس.

أدونيس، (على أحمد سعيد)؛ الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، الجزء الأول، الأصول، دار العودة، ١٩٧٤، بيروت.

أكوافيفا، سابينو، إنزو باتشي؛ علم الاجتماع الديني، ترجمة عز الدين عناية، كلمة، ١٩٩٦، أبو ظبي.

إلياد، مرسيا؛ الحنين إلى الأصول، ترجمة حسن قبيسي، دار قابس للنشر، ١٩٩٤، دمشق، بيروت.

إلياد، مرسيا؛ المقدس والمدنّس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، ١٩٨٨، دمشق.

إلياد، مرسيا؛ مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان، ١٩٩١، دمشق.

أمين، أحمد؛ قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٢، القاهرة.

أوسوس، محمد؛ طقوس الاستمطار الأمازيغية وأساطيرها بشمال إفريقيا، الثقافة الشعبية، العدد ١٤، صيف ٢٠١١، المنامة.

بدوي، أحمد زكي؛ معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، ١٩٧٨، بيروت.

بن هشام، عبد الملك؛ السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، دار إحياء التراث العربي، د. ت. بيروتِ.

بودون، ر.، ف. بوريكو؛ المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، مجد، ٢٠٠٧، بيروت.

بورديو، بيير؛ مسائل في علم الاجتماع، ترجمة هناء صبحي، كلمة، ٢٠١٢، أبو ظبي.

تغريبة بني هلال، دار كرم، د. ت. دمشق.

جبران، جبران خليل؛ المؤلفات الكاملة، المجموعة العربية، المجنون، لجنة جبران ومكتبة صادر، ١٩٨١، بيروت.

جرادات، إدريس؛ عادات وتقاليد المسرّات والأحزان في القدس، الثقافة الشعبية، العدد٢٢، صيف ٢٠١٣، المنامة.

حسن، حسن إبراهيم؛ تاريخ الإسلام، ٤ أجزاء، الطبعة السابعة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤، القاهرة.

حطب، زهير؛ تطوّر بنى الأسرة العربية، الطبعة الثانية، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٠، بيروت.

حمادي، صبري مسلّم؛ المعتقدات الشعبية وظهور ظاهرة السحر، الثقافة الشعبية، العدد١، ربيع ٢٠٠٨، المنامة.

خاطر، لحد؛ العادات والتقاليد اللبنانية، جزءان، د. ن. ١٩٧٧، بيروت.

خان، محمد عبد المعين؛ الخرافات والأساطير عند العرب، الطبعة الثانية، دار الحداثة، ١٩٨٠، بيروت.

خليف، بشار، شعائر الموت ومعتقداته في تراث المشرق العربي، الثقافة الشعبية، العدد٨، شتاء ٢٠١٠، المنامة.

خورشيد، فاروق؛ علي الزيبق، دار الشروق، ١٩٨١، القاهرة.

دكروب، محمد حسين؛ مجتمع اللادولة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨١، بيروت.

رجب، أحمد رجاء عبد الحميد؛ نحو رؤية بديلة متكاملة للقضاء على عادة تشويه الأعضاء التناسلية للإناث، منظمة الصحة العالمية، المكتب الإقليمي للشرق الأوسط، ٢٠٠٦، القاهرة.

رمضان، محمد؛ ختان الإناث، دراسة علمية وشرعية، دار الوفاء، ١٩٩٧، المنصورة.

روشيه، غي؛ مقدمة في علم الاجتماع العام، الجزء الثاني، ترجمة مصطفى دندشلي، مكتبة الفقيه، ٢٠٠٢، بيروت.

سابق، السيد؛ العقائد الإسلامية، دار الكتاب العربي، د. ت. بيروت.

سابق، السيد؛ فقه السنّة، الجزء الأول، الطبعة السابعة، دار الكتاب العربي، ١٩٨٥، بيروت.

ستروس، كلود ليفي؛ الأنتروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، وزارة الثقافة، ١٩٧٧، دمشق.

ستروس، كلود ليفي؛ الفكر البري، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٤، بيروت.

سعاده، أنطون؛ الإسلام في رسالتيه المسيحية والمحمدية، الطبعة الخامسة، دار الركن للنشر، ١٩٩٥، بيروت.

سعاده، أنطون؛ المسيحية والمحمدية والقومية، مؤسسة سعاده للثقافة، ٢٠١٢، بيروت.

سعاده، أنطون؛ نشوء الأمم، مؤسسة سعادة للثقافة، ٢٠١٤، بيروت.

سعيد، إدوارد؛ خارج المكان، ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب، ٢٠٠٠، بيروت.

سكر، سمر؛ المعتقدات الشعبية المتعلقة بصيبة العين والقرينة والكبسة، رسالة دبلوم دراسات معمقة في الأنتروبولوجيا، معهد العلوم الاجتماعية، الفرع الأول، الجامعة اللبنانية، ١٩٨٣، بيروت، (غير منشورة).

شرابي، هشام؛ البنية البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، ترجمة حنا دميان، دار الطليعة،١٩٨٧، بيروت.

شرابي، هشام؛ مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الطبعة السادسة، دار نلسن، ١٩٩٩، بيروت.

شلتوت، محمود؛ الفتاوى، الطبعة الثامنة عشرة، دار الشروق، ٢٠٠٤، القاهرة.

شلحت، يوسف؛ مدخل إلى علم اجتماع الإسلام، تعريب خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،٢٠٠٣، بيروت.

شلحت، يوسف؛ نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، تحقيق وتقديم خليل أحمد خليل، دار الفارابي، ANEP، ٢٠٠٣، بيروت، الجزائر.

شلحد، يوسف؛ بنى المقدس عند العرب، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، ١٩٩٦، بيروت.

شورون، جاك؛ الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، العدد ٧٦، عالم المعرفة، ١٩٨٤، الكويت.

صدقة، جان؛ رموز وطقوس، رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٩، لندن، بيروت.

صديقي، محمد الناصر؛ المعتقدات الشعبية في مناطق السباسب التونسية، الثقافة الشعبية، العدد٢٢، صيف ٢٠١٣، المنامة.

صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣، بيروت.

ضاهر، الأب بولس؛ نصوص سريانية، جناز الرجال والنساء والعمومي ورتبة وضع البخور، مطبعة الرهبانية اللبنانية المارونية، ١٩٦٢، بيروت.

ضاهر، عادل؛ المجتمع والانسان، منشورات مواقف، ١٩٨٠، بيروت.

طوالبي، نور الدين؛ الدين والطقوس والتغيرات، منشورات عويدات، ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٨، بيروت، الجزائر.

عبد الخالق، محمد أحمد، قلق الموت، العدد ١١١، عالم المعرفة، ١٩٨٧، الكويت.

عبدالله، سوسن اسماعيل؛ عادات وتقاليد الزواج في قرى البحرين، الثقافة الشعبية، العدد ٢،٣،٤، صيف وخريف ٢٠٠٨، وشتاء ٢٠٠٩، المنامة.

عزيزي، سعيدة؛ المقدس بين العادة والمعتقد، الثقافة الشعبية، العدد٣، خريف ٢٠٠٨، المنامة.

عطيه، عاطف؛ منظومة التسمية في قرية لبنانية، الفكر العربي، العدد٦٢، معهد الإنماء العربي، ١٩٩٠، بيروت.

عطيه، عاطف؛ المجتمع، الدين والتقاليد، جروس برس، ١٩٩٢، طرابلس.

عطيه، عاطف؛ تنويعات على مقام الوحدة، مختارات، ٢٠٠٨، بيروت.

عطيه، عاطف؛ في الثقافة الشعبية العربية، بنى السرد الحكائي في الأدب الشعبي، جروس برس، ٢٠١٦، طرابلس.

عطيه، عاطف؛ في الثقافة الشعبية العربية، المعنى في القول والمغنى، جروس برس، ٢٠١٧، طرابلس.

غرانكفيست، هيلما؛ أحوال الزواج في قرية فلسطينية، ترجمة خديجة قاسم وإخلاص القنانوة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥، الدوحة، بيروت.

فاخوري، عبد اللطيف؛ أم الغيث وعروس المطر وموشح إسقِ العطاش، صحيفة اللواء البيروتية، ٢١ شباط ٢٠١٤، بيروت.

فريحة، أنيس؛ القرية اللبنانية حضارة في طريق الزوال، الطبعة الثانية، دار النهار للنشر، ١٩٨٠، بيروت.

فريحة، أنيس؛ معجم الألفاظ العاميّة، مكتبة لبنان، ١٩٧٣، بيروت.

فريزر، جيمس ج.؛ الغصن الذهبي، تلخيص روبرت تمبل، ترجمة محمد زياد كبة، منشورات كلمة، ٢٠١١، أبو ظبي.

فريزر، جيمس؛ الفولكلور في العهد القديم، الجزء الثاني، ترجمة نبيلة ابراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، القاهرة.

قصة الأمير حمزة البهلوان، مجلدان، دار صادر، ٢٠١٠، بيروت.

قصة الزير سالم، المكتبة الثقافية، د. ت. بيروت.

كتاب الجنازات بحسب طقس الكنيسة السريانية المارونية، مطابع الكريم الحديثة، ١٩٨٦، جونية.

كريمر، ص.؛ طقوس الجنس المقدس، الطبعة الثانية، ترجمة نهاد خياطة، ١٩٨٧، مختارات، بيروت؛ مكتبة السائح، طرابلس.

كورنو، أوغست؛ أصول الفكر الماركسي، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الآداب، ١٩٧٨، بيروت .

لابلانتين، فرنسوا؛ الخمسون كلمة المفتاح في الأنتروبولوجيا، ترجمة حنان غازي، دار نلسن، ٢٠١٤، بيروت.

لحول، محمد؛ الزوايا والطرق الصوفية بالبلاد التونسية، منطقة دوز عينة، الثقافة الشعبية، العدد ٤، شتاء ٢٠٠٩، المنامة.

محجوب، محمد عبدو؛ مقدمة لدراسة المجتمعات القبلية، الطبعة الثانية، وكالة المطبوعات، ١٩٧٤، الكويت.

محفوظ، نجيب؛ السكريّة، دار القلم، ١٩٧٢، بيروت.

مصطفى، أحمد عبد الرحيم؛ في أصول التاريخ العثماني، دار الشروق، ١٩٨٢، القاهرة، بيروت.

معتوق، فردريك؛ العادات والتقاليد الشعبية اللبنانية، جروس برس، ١٩٨٧، طرابلس.

معتوق، فردريك؛ المعرفة، المجتمع والتاريخ، جروس برس، ١٩٩٢، طرابلس.

معجم اللاهوت الكتابي، الطبعة الثالثة، دار المشرق،١٩٩١، بيروت.

مقبوب، إدريس؛ نظام الأعراس في المغرب، الثقافة الشعبية، العدد ٩، ربيع ٢٠١٠، المنامة.

منى، زياد؛ بلقيس إمرأة الألغاز وشيطانة الجنس، الطبعة الثانية، رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٨، بيروت.

مير، لوسي؛ مقدمة في الأنتروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة وشرح شاكر مصطفى سليم، منشورات وزارة الإعلام العراقية، ١٩٨٣، بغداد.

هرزاني، نوري ياسين؛ استنزال المطر عند الأكراد (في العراق)، في: باسم عبد الحميد حمودي (إعداد وتقديم)، عادات وتقاليد الحياة الشعبية العراقية، وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٦، بغداد.

هرهار، عبدالله؛ سلطة السحر بين التمثّل والممارسة، الثقافة الشعبية، العدد ٥، ربيع ٢٠٠٩، المنامة.

هولتكرانس، إيكه؛ قاموس مصطلحات الإتنولوجيا والفلكلور، الطبعة الثانية، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي، دار المعارف بمصر، ١٩٧٣، القاهرة.

يعقوب، علي عبدالله؛ في حضرة الزار، الثقافة الشعبية، العدد١٩، خريف ٢٠١٢، المنامة.

٢- المصادر والمراجع الأجنبية

Bastide, Roger, Le sacré sauvage et autres éssais, Payot, 1975, Paris.

Bastide, Roger, Sosiologie des mutations religieuses, la sosiologie des Mutations, PUF,1970, Paris.

Behr, Edward, Le dernier Empereur, Pu Yi, Robert laffont et FMA,1987, paris, Beyrouth.

Bourdieu, Pierre, Le sens pratique, éd. De Minuit, 1980, Paris.

Cazeneuve, J. Sociologie du rite, PUF, 1971, Paris.

La vie publique au Liban, sous la direction de B. et D. Cermoc, 1997, Beyrouth.

Chelhod, Joseph, Les structures du sacré chez les Arabes, Maisonneuve et Larose, 1964, Paris.

Clastres, Pierre, La société contre l'état, éd. de Minuit, 1974, Paris,

Eliade, Mircéa, Images et Symboles, Gallimard,1992,Paris.

Eliade, Mircéa, Le sacré et le profane, Folio, Essais,1989, Paris.

Frederic Maatouk, La Representation de la mort de l'Imam Hussein a Nabatieh, UL, Institut des sciences sociales, Centre de recherches, 1974, Beyrouth.

fromm, E. Psychanalyse et religion, Epi, 1968, Paris.

Guillaume, Paul, La formation de l'habitude, coll. Sup. PUF, 1968, Paris.

Hajj, Sahar, Sociétés Secrètes: Pouvoir et Religion, diplôme d'études approfondies en Anthropologie, Institut des Sciences sociales, Université Libanaise, 2014,Beyrouth.

Hume, David, A Treatise of Human Nature, vol. 1, Every man's,1939, London.

W. Robert Smith, Religion of the Semites.

Waddah Chrara, Transformation d'une manifestation religieuse dans

un village du Liban Sud (Ashura), UL, Institut des sciences sociales, Centre de recherches, 1968, Beyrouth.

3 - المواقع الإلكترونية

http://bookoflife01.blogspot.com/201510//blog-post_89.html

http://umatia.org/ftawa9.html

http://www.yahosein.com/vb/showthread.php?p=1751588

http://ar.islamway.net/lesson/20697/.

http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=11395

http://www.aliwaa.com/Article.aspx?ArticleId=195637

https://www.youtube.com/watch?v=JoGIr2Nsqe8

https://www.youtube.com/watch?v=s5Xfj1gQ2w4

http://st-takla.org/FAQ-Questions-VS-Answers/03-Questions-Related-to-Theology-and-DogmAlLahoot-Wal-3akeeda/02

http://syrian-orthodox.com/article.php?id=35

الفهرس